Jean PÉPIN
Directeur de recherche au C.N.R.S.

MYTHE ET ALLÉGORIE

Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes

Nouvelle édition, revue et augmentée

ÉTUDES AUGUSTINIENNES
8, rue François Ier
75008 PARIS
1976

AVANT-PROPOS

Il n'est pas inutile que je m'explique brièvement sur la composition et les intentions de cet ouvrage, que je précise ce qu'il voudrait être et ce qu'il sait n'être pas. Dans mon esprit, l'essentiel en est la Troisième partie. Elle se défend d'apporter, si peu que ce soit, une histoire ancienne de l'exégèse allégorique chrétienne, à laquelle elle ne fait allusion qu'exceptionnellement. Son propos, tout différent, est d'examiner, souvent dans le détail, les réactions des théologiens chrétiens des premiers siècles mis en présence de l'interprétation allégorique par laquelle le paganisme classique espérait sauver ses mythes. Cette Troisième partie, à quelques pages près (les trois premiers chapitres), a d'ailleurs récemment fait l'objet d'un diplôme présenté à la V^e^ Section de l'École pratique des Hautes Études.

Mais il est difficile d'évaluer les attitudes chrétiennes relatives aux mythes grecs et à leur traitement allégorique sans une familiarité suffisante de ce dernier domaine ; car les Origène et les Augustin supposent connues, — comme elles l'étaient effectivement de leurs premiers lecteurs, — les exégèses qu'ils battent en brèche ; ils les maltraitent sans généralement se soucier de les décrire. Analyser les attaques des chrétiens sans en restituer l'objet, c'était risquer de ne pas les comprendre comme de ne pas les faire comprendre. Reprendre, à l'occasion de chacune d'entre elles, l'exposé de toutes les allégories païennes qu'elles mettent en question, c'était aller au-devant de développements démesurés et d'innombrables redites. Pour sauvegarder l'intelligibilité sans sacrifier l'économie, j'ai choisi de grouper à part un certain nombre de données sur l'exégèse allégorique des mythes grecs ; elles constituent la Première partie de ce travail.

On s'explique ainsi le caractère forcément sommaire, et pourtant, me semble-t-il, suffisant de cette Première partie. On ne saurait y chercher une histoire, même fragmentaire, de l'allégorie grecque, qui, pour être écrite, requerra de multiples monographies, dont seul un très petit nombre existe. Mon dessein était heureusement plus restreint : il s'agissait simplement d'esquisser dans ses grandes lignes l'enchaînement des principales écoles grecques d'exégèse allégorique, d'y démêler sans s'attarder les influences, les filiations, les contrastes, de dégager aussi par quelques touches les prises de position, pour ou contre l'allégorie, des grandes individualités

philosophiques ; plus encore, il importait d'accumuler un certain nombre d'exemples d'exégèse allégorique, de constituer en quelque sorte un matériel de référence dans lequel je pourrais puiser pour élaborer la Troisième partie, et auquel il serait facile d'en renvoyer le lecteur aussi souvent qu'il le souhaiterait. C'est dire que les illustrations de l'allégorie grecque n'ont pas été choisies gratuitement, mais dans le souci d'éclairer par anticipation l'accueil, favorable ou (le plus souvent) hostile, dont elles devaient faire l'objet dans les milieux chrétiens.

Telle est la fonction, limitée et utilitaire, de la Première partie : servir à la construction, et plus encore à la compréhension de la Troisième, en dessinant la cible qui allait y être visée. La Deuxième partie se justifie par des exigences du même ordre. Les chrétiens en effet ne sont pas les premiers à avoir mis en cause l'allégorisme grec sans en être les destinataires ; le judaïsme hellénistique l'avait déjà évoqué, en lui témoignant une sympathie extrême et en s'ouvrant à son influence plus que ne pourrait jamais le faire le christianisme le plus tolérant ; avant que les chrétiens, au nom de la Bible, n'attaquassent l'allégorie grecque, les Juifs alexandrins l'avaient confrontée à l'allégorie biblique, et cette confrontation éclaire naturellement ces attaques ; d'autant plus que ce sont souvent les mêmes thèmes mythiques et allégoriques qui sont acclimatés ici avant d'être là pris à partie. L'allégorisme juif apparaît ainsi comme le point de jonction où côte à côte se récapitule l'exégèse figurée des mythes grecs et se préfigurent les réactions chrétiennes accueillantes ou adverses : il importait de l'examiner au moins dans ses principaux représentants.

Un autre caractère de cet ouvrage est de se présenter, non pas comme une étude littéraire, mais comme une contribution à l'histoire de la philosophie religieuse. A ce titre, la théorie *de l'expression et de l'interprétation allégoriques l'intéressent plus que leur* pratique *; Plotin, philosophe du mythe, y tient plus de place que le pseudo-Héraclite et son infatigable fécondité exégétique. Cet ordre de préférence explique que j'aie consacré un grand nombre de pages d'introduction et de conclusion à démonter les ressorts de la conception allégoriste du mythe et les avantages qui en découlent pour la philosophie religieuse ; je reviendrai d'ailleurs sur ce dernier point, si les circonstances le permettent, dans des travaux à venir.*

Pour terminer, ce m'est un agréable devoir de remercier tous ceux qui, dans quelque mesure, se sont intéressés à cette étude : M. H.-Ch. Puech, qui, après l'avoir dirigée, a bien voulu en agréer la dédicace ; M. O. Cullmann et le R. P. J. de Menasce, qui en ont été les rapporteurs ; MM. P. Boyancé, P. Courcelle, H. Duméry, le R. P. A.-J. Festugière, M. M. de Gandillac, le R. P. P. Henry, MM. H.-I. Marrou, J. Moreau, P. Nautin, M. Nédoncelle, R. Roques, P.-M. Schuhl, qui ont aimablement mis à mon service

leur compétence d'historiens, leur art de la traduction, leur habileté de réviseurs, et m'ont prodigué appuis et encouragements. Selon la formule consacrée, mais qui n'est pas que courtoisie, les mérites de ce livre, s'il s'en trouve, leur reviennent ; mais que les erreurs et les indigences n'en soient imputées qu'à moi seul. Ma gratitude s'adresse enfin à la direction de la Revue philosophique de Louvain *et aux organisateurs du* Mémorial Gustave Bardy, *qui ont bien voulu m'autoriser à reproduire ici, avec d'ailleurs plusieurs retouches, quelques pages déjà parues dans leurs publications ; il s'agit de l'article 4 du chapitre XI de la Première partie (publié dans la* Revue philosophique de Louvain, 53, 1955, p. 5-27, *sous le titre* Plotin et les Mythes), *et du chapitre V de la Troisième partie (publié dans le* Mémorial Gustave Bardy [= Revue des Études augustiniennes, 2, 1956], *II*, p. 265-294, *sous le titre* La « théologie tripartite » de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources).

1958.

INDEX DES SIGLES

AGAHD = *M. Terenti Varronis Antiquitatum rerum diuinarum libri I, XIV, XV, XVI*, rec. R. AGAHD, dans *Jahrbücher für classische Philologie*, Supplementbd. 24, 1898, p. 1-220 et 367-381 (*indices*).

C. S. E. L. = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, editum consilio et impensis Academiae litterarum Vindobonensis, Vindobonae-Lipsiae 1866 sq.

DAREMBERG = *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*... sous la direction de CH. DAREMBERG et E. SAGLIO [*quos seq.* E. POTTIER], I, 1-2 ; II, 1-2 ; III, 1-2 ; IV, 1-2 ; V, Paris 1873 sq.

DIELS, *Doxogr.* = H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berolini 1879.

DIELS-KRANZ = *Die Fragmente der Vorsokratiker* griechisch und deutsch von H. DIELS[7], herausgegeben von W. KRANZ, I-III, Berlin 1954.

F. H. G. = *Fragmenta Historicorum Graecorum* collegit... C. MUELLER, I-III, Parisiis, Didot, 1841-1849.

G. C. S. = *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig-Berlin 1897 sq.

GRIMAL = P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, préf. de CH. PICARD, Paris 1951.

NÉMETHY = *Euhemeri reliquiae*, collegit, prolegomenis et adnotationibus instruxit G. NÉMETHY, dans *Értekezések*..., XIV, 11, Budapest 1889.

P. G. = *Patrologiae cursus completus*, series graeca, accurante J.-P. MIGNE, Parisiis 1856 sq.

P. L. = *Patrologiae cursus completus*, series latina, accurante J.-P. MIGNE, Parisiis 1844 sq.

R. E. = *Paulys Real Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, herausgegeben von G. WISSOWA [*quem seq.* W. KROLL, K. MITTELHAUS, K. ZIEGLER], Stuttgart 1893 sq.

ROSCHER = W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I, 1-2 ; II, 1-2 ; III, 1-2 ; IV-VII, Leipzig 1884-1921.

SCHMID-STÄHLIN = W. SCHMID und O. STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur*, I, 1-5 et II, 1-2, dans *Handbuch der Altertumswissenschaft*, VII, München 1929 sq.

S. V. F. = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, collegit I. AB ARNIM, I-III, Lipsiae 1903-1905 ; IV : *indices*, conscripsit M. ADLER, Lipsiae 1924.

T. U. = *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, herausgegeben von O. VON GEBHARDT und A. HARNACK, Leipzig-Berlin 1882 sq.

USENER = *Epicurea*, edidit H. USENER, Lipsiae 1887.

ZELLER, *Philos. der Griechen* = *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, dargestellt von... E. ZELLER[7], I, 1-2 ; II, 1-2 ; III, 1-2, Leipzig 1920-1923.

PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION

L'auteur d'un ouvrage réédité par le procédé photomécanique dispose, pour ses scrupules et ses repentirs, d'une étroite marge de manœuvre. En principe, tout aménagement est impossible ; à peine peut-on espérer la disparition des erreurs typographiques, d'ailleurs peu nombreuses dans le cas présent. Les corrections de fond et même de forme, les plus minimes mises à jour sont exclues. Un seul exemple : une longue introduction est ici consacrée à l'inventaire des principales théories du mythe ; elle ne dit mot des thèses structuralistes, qui, de fait, n'ont connu qu'après 1958 les amples développements que l'on sait ; il était indispensable de signaler maintenant l'apport considérable de ces nouvelles méthodes d'analyse ; c'est naturellement ce qui n'a pu être fait.

La magnanimité des Études augustiniennes m'a pourtant offert une double facilité pour opérer un certain rajeunissement. C'est d'abord la refonte de la bibliographie ; non pas de nouveaux titres venant en appendice aux anciens ; mais, répartie sous les mêmes subdivisions (1), une bibliographie nouvelle qui s'ouvre à quantité d'ouvrages et articles récents et, inversement, a permis de reléguer quelques références poussiéreuses. L'examen de ces apports permettra à un œil attentif, non seulement de mettre à jour l'information bibliographique, mais sans doute de discerner comment l'intérêt des historiens a pu se déplacer entre-temps, de repérer parmi les thèmes, les auteurs, les problèmes ceux qui sont venus sur le devant de la scène et ceux qui l'ont quitté.

L'autre occasion d'un réajustement m'est donnée dans cette préface même. Se retournant vers un ouvrage près de « vingt ans après », l'auteur le considère presque comme ferait un étranger ; il voit mieux que personne ce qu'il y faudrait préciser davantage, tempérer ou au contraire accentuer, voire tout uniment supprimer. Dans cette dernière catégorie, les trop nombreux endroits (2)

(1) Les ouvrages et articles allégués dans la préface que l'on va lire sont repris dans la bibliographie : non pas groupés, mais distribués sous les rubriques appropriées. C'est également le cas des titres cités dans les deux appendices.

(2) Ainsi p. 132, n. 1 ; p. 136, n. 16 ; p. 317, n. 45 ; p. 398, n. 21 ; p. 431, n. 157 ; p. 436, n. 175 ; p. 452, n. 28 ; p. 459, n. 63 ; p. 465, n. 81 ; p. 468, n. 96. Et sans doute ailleurs !

où je donnais pour prochaine la publication de travaux qui, aujourd'hui même, n'ont pas encore vu le jour, sont une épine dans mon amour-propre. Comment expliquer ces rodomontades, sinon par l'illusion de forcer ainsi le destin ? on voit qu'il ne s'est pas laissé faire ; en tout cas, la prétention de me réserver certains sujets n'entrait sûrement pas en ligne de compte. Il s'agit principalement d'un volumineux essai sur la théorie de l'allégorie et la portée de certains symboles chez Porphyre et chez saint Augustin ; j'y ai employé tant d'efforts que j'espère le terminer un jour (que je n'ose plus dire proche) ; qu'il me soit permis d'observer, à ma décharge, que j'ai d'ores et déjà publié nombre d'études (3) qui sont autant de pierres d'attente pour l'ouvrage définitif et l'ébauche de plusieurs de ses chapitres.

Un autre regret est de ne pouvoir nuancer certaines formules excessives. J'ai écrit par exemple (4) qu'Origène « ne croit guère pour son propre compte à la valeur littérale de la Bible » ; énoncée de façon aussi abrupte, l'appréciation a de quoi hérisser le lecteur le mieux disposé, et n'a pas manqué de le faire. Elle convient à peu près à ce qui était son objet : le livre IV du *De principiis*, qui formule une herméneutique adaptée au début de la *Genèse*, c'est-à-dire à un texte scripturaire de faible portée historique ; mais elle ne saurait sans abus être étendue à l'ensemble de l'œuvre exégétique d'Origène, ou du moins à la portion qui nous en est parvenue.

Je crois n'avoir nullement méconnu la spécificité de l'allégorie chrétienne. L'établir n'entrait pas dans mon propos ; je l'ai pourtant soulignée à plusieurs reprises (5) sans aucune équivoque ; l'expérience a montré que ce n'était pas suffisant. Cette réédition ne prêtera pas à la même critique ; elle comporte en appendice deux courts textes, où j'ai tenté de formuler le plus clairement possible comment la typologie, qui est par excellence l'exégèse

(3) A savoir : *Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêture*, dans *Augustinus magister*, Actes du Congrès internat. augustinien, Paris 1954, I, p. 293-306 ; *Le « challenge » Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens*, dans *Revue des Sciences religieuses*, 29, 1955, p. 105-122 ; *A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique : l'absurdité, signe de l'allégorie*, dans *Studia patristica*, I, collection *T. U.*, 63, Berlin 1957, p. 395-413 ; *Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie*, dans *Recherches augustiniennes*, I, Paris 1958, p. 243-286 ; *Porphyre, exégète d'Homère*, dans *Porphyre*, Entretiens de la Fondation Hardt, XII, Vandœuvres-Genève 1966, p. 231-266 ; *Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon*, dans *Philon d'Alexandrie*, colloque de Lyon (1966), Paris 1967, p. 131-167 ; *La fortune du* De antro nympharum *de Porphyre en Occident*, dans *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, convegno internaz. (1970), Roma 1974, p. 527-536 ; *Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne. Antécédents et nouveautés*, sous presse dans *Simboli e simbologia nell' alto Medioevo*, XXIII[e] settimana del Centro ital. sull' alto Medioevo (1975), Spoleto 1976.

(4) *Infra*, p. 462.

(5) Ainsi *infra*, p. 250, 258-259, 478-479.

spirituelle des chrétiens, tout ensemble ressortit au phénomène plus général de l'allégorie et néanmoins, notamment par une conception nouvelle du temps et de l'histoire, se distingue tout à fait de l'allégorie stoïcienne ou néoplatonicienne. On n'insistera jamais trop sur cette dimension originale de l'herméneutique chrétienne ; bien qu'encore une fois je ne l'aie jamais méconnue, j'aurais dû en faire état davantage, et montrer qu'au moins pour la part de typologie qu'elle développe, l'attitude d'Origène, face à celle de ses adversaires Celse et Porphyre, peut échapper dans une certaine mesure à la symétrie qui m'avait surtout frappé en 1958 (6).

Une circonstance encore m'épargne de poser sur mon travail un regard excessivement indulgent : c'est que je le juge à travers l'accueil qu'il reçut dès après sa publication. Il ne tarda pas à susciter une âpre critique à plusieurs voix, où les considérations scientifiques avaient peu de part ; malentendu ou procès d'intention ? probablement l'un et l'autre ; j'ai répondu en leur temps à ces attaques, et je ne souhaite pas y revenir. Elles m'imputaient pour l'essentiel d'avoir dissous l'originalité de l'allégorie chrétienne dans l'influence du paganisme grec ; je pensais pourtant m'être prémuni contre ce reproche en stipulant sans ambages que l'étude d'une telle influence n'était en rien mon propos, et ne serait jamais évoquée qu'incidemment. J'imaginais avoir été également clair pour prévenir que mon rapide survol historique de l'interprétation allégorique d'Homère ne contenait que le strict nécessaire pour lester et illustrer mon étude des réactions juives et chrétiennes suscitées par ces exégèses ; je ne m'attendais donc pas à me voir reprocher avec ingénuité (7) de n'avoir pas su, en cent vingt pages, tout détailler de dix siècles d'histoire.

Hormis ces bavures, mon livre fut favorisé du contingent habituel de comptes rendus objectifs et équitables (ce qui ne veut pas dire, tant s'en faut, exempts de critiques) (8), dont certains de dimen-

(6) Cf. *infra*, p. 446-466.

(7) Par I. OPELT dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 4, 1961, p. 165-168.

(8) Les principaux sont ceux de P. Th. CAMELOT dans *Revue des Sciences philos. et théol.*, 42, 1958, p. 561-562 ; P. COURCELLE dans *Revue des Études anciennes*, 60, 1958, p. 492-495 ; B. VAWTER dans *Theological Studies*, 19, 1958, p. 601-604 ; M. HARL dans *Revue des Études grecques*, 72, 1959, p. 448-450 ; F. VIAN dans *Revue de Philologie*, 33, 1959, p. 286-288 ; M. NÉDONCELLE dans *Revue des Sciences religieuses*, 33, 1959, p. 317-319 ; J. DANIÉLOU dans *Recherches de Science relig.*, 47, 1959, p. 92-95 ; P. HADOT dans *Revue belge de Philologie et d'Hist.*, 37, 1959, p. 433-435 ; J. GILBERT dans *Nouvelle Revue théol.*, 81, 1959, p. 97-99 ; J. TROUILLARD dans *Revue de Théol. et de Philos.*, 9, 1959, p. 389-390 ; R. M. GRANT dans *The Journal of Theol. Studies*, N. S., 10, 1959, p. 154-155 ; J. FONTAINE dans *Revue des Études latines*, 38, 1960, p. 469-470 ; G. MADEC dans *Revue des Études augustin.*, 7, 1961, p. 92-95 ; L. CERFAUX dans *Revue d'Histoire ecclés.*, 56, 1961, p. 72-75.

sions assez inusitées (9). Je renonce à faire le compte de tous les enseignements qu'ils m'ont apportés ; j'en signalerai un seul point, parce qu'il fut soulevé par plusieurs recenseurs qui ne s'étaient sûrement pas donné le mot. Il s'agit du problème relatif à l'existence historique du phénicien Sanchuniathon, dont Philon de Byblos se dit le traducteur, et qu'il fait remonter à une époque très reculée au moyen de repères d'allure légendaire ; sans d'ailleurs ignorer l'opinion adverse, j'inclinais à voir dans ce personnage une fiction littéraire, forgée par Philon dans le souci de se parer du prestige attaché à la très haute antiquité (10). J'avais tort ; la thèse que je suivais semble avoir perdu toute crédibilité au profit de l'autre, déjà défendue par Renan, et à laquelle les textes et le matériel archéologique découverts à Ras-Shamra (W. F. Albright) ont récemment apporté une confirmation décisive.

D'autres encouragements me vinrent enfin de la part de certains lecteurs de mon livre, qui, à divers titres, le trouvèrent utile, et voulurent bien l'écrire. C'est ainsi que mes pages sur les influences grecques décelables dans l'allégorie de Philon d'Alexandrie (11) reçurent la caution d'un spécialiste de ces recherches (12). J'appris sans déplaisir qu'un excellent connaisseur des conceptions médiévales du mythe déclarait, en tête d'un livre séduisant, son ambition de prolonger le mien jusqu'au XII[e] siècle (13). Je vis mon enquête mise largement à contribution dans un important mémoire sur les théories philosophiques du mythe (14), et c'est une satisfaction pour moi qu'elle ait fourni un aliment, si peu nourrissant qu'il fût, à la réflexion d'un Ricœur (15). Pour finir, j'eus la surprise de voir mon ouvrage consigné au nombre de ses lectures par un théoricien de la littérature de grand renom (16).

La vérité m'oblige à reconnaître que cet aimable accord fut rompu par quelques clameurs de sens contraire, non moins dignes

(9) Tels ceux de M. DE GANDILLAC dans *Revue philos.*, 85, 1960, p. 241-249 ; 86, 1961, p. 51-67 ; 87, 1962, p. 53-67 ; de R. ROQUES dans *Revue de l'Histoire des relig.*, 159, 1961, p. 81-92 (ce dernier repris par l'auteur dans son ouvrage *Structures théologiques, de la gnose à Richard de Saint-Victor*, collect. *Biblioth. de l'École des Hautes Études*, sciences relig., 72, Paris 1962, p. 48-59).

(10) Cf. *infra*, p. 217 et note 2.

(11) *Infra*, p. 234-242.

(12) P. BOYANCÉ, *Études philoniennes*, dans *Revue des Études grecques*, 76, 1963, p. 67-69.

(13) P. DRONKE, *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, collect. *Mittellateinische Studien und Texte*, IX, Leiden-Köln 1974, p. 9 ; cf. p. 50, n. 1.

(14) G. VAN RIET, *Mythe et vérité*, dans *Revue philos. de Louvain*, 58, 1960, p. 15-87.

(15) Cf. P. RICŒUR, « *Le symbole donne à penser* », dans *Esprit*, 27, 1959, p. 65-68 ; et, du même auteur, *Finitude et culpabilité*, II : *La symbolique du mal*, collect. *Philosophie de l'Esprit*, Paris 1960, p. 23.

(16) M. BLANCHOT, *L'entretien infini*, Paris 1969, p. 468, n. 1.

d'attention. La plus grinçante d'entre elles se fit entendre sur un thème qui m'avait longuement occupé (17), à savoir ce que l'on est convenu d'appeler la « théologie tripartite » de Varron ; j'avais essayé de la décrire, d'en conjecturer les sources, d'analyser les réactions chrétiennes, motivées notamment par ce que la thèse de Varron impliquait d'exégèse allégorique des dieux du paganisme. Mes développements ne furent pas du goût d'un savant suédois, M. H. Hagendahl, auteur d'un ouvrage considérable, qui reçut d'ailleurs un accueil nuancé (18), sur les classiques latins dans la culture de saint Augustin (19). Une contestation similaire, quoique moins aigre, et aussi plus extensive, apparut récemment sous la plume de M. G. Lieberg, dans le cours d'une revue critique fort documentée sur l'état passé et présent de la recherche dans le domaine de la *theologia tripertita* (20). Je donne volontiers raison à mes censeurs sur certains points ; je ne le peux sur certains autres ; le lecteur sera juge, puisque je vais maintenant, avec quelque détail, le saisir du débat et rappeler les positions respectives.

***

L'interprétation de la théologie tripartite repose en grande partie sur la lecture que l'on fait de la page où saint Augustin, renseigné par Varron, rapporte la position du pontife Q. Mucius Scaevola. D'après ce texte (21), le savant pontife soutenait que les dieux sont de trois sortes, selon qu'ils ont été légués par les

(17) Cf. *infra*, p. 276-392.

(18) Voir ainsi M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron. A propos d'un ouvrage récent*, dans *Revue des Études augustin.*, 14, 1968, p. 47-67.

(19) *Augustine and the Latin Classics*, I : *Testimonia* (with B. CARDAUNS), II : *Augustine's Attitude*, collect. *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia*, XX 1-2, Göteborg 1967.

(20) *Die ' theologia tripertita ' in Forschung und Bezeugung*, dans H. TEMPORINI (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I : *Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik*, 4, Berlin-New York 1973, p. 63-115.

(21) AUGUSTIN, *De ciu. dei* IV 27, = *testim.* 699 CARDAUNS [dans le recueil cité *supra*, note 19], p. 278 : « Relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaeuolam disputasse tria genera tradita deorum : unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus ciuitatis. Primum genus nugatorium dicit esse, quod multa de diis fingantur indigna ; secundum non congruere ciuitatibus, quod habeat aliqua superuacua, aliqua etiam quae obsit populis nosse [...] ' Haec ', inquit, ' non esse deos Herculem, Aesculapium, Castorem, Pollucem ; proditur enim ab doctis, quod homines fuerint et humana condicione defecerint '. [Quid aliud ?] ' Quod eorum qui sunt dii non habeant ciuitates uera simulacra, quod uerus deus nec sexum habeat nec aetatem nec definita corporis membra '. Haec pontifex nosse populos non uult ; [nam falsa esse non putat. Expedire igitur existimat falli in religione ciuitates.] » (Je déplace légèrement les crochets droits entre lesquels Cardauns place les interventions d'Augustin).

poètes, les philosophes ou les chefs de l'État ; la première sorte, dit-il, n'est que balivernes, fictions indignes des dieux ; la seconde ne convient pas aux cités, parce qu'elle comporte certains éléments superflus, et certains même dont la connaissance nuirait aux peuples. Après ce compte rendu en style indirect, que l'on n'a aucune raison de suspecter, vient une brève réflexion d'Augustin. Suivent deux citations apparemment textuelles de Scaevola illustrant la nocivité dont il vient d'être parlé : c'est que Hercule, Esculape, etc. ne seraient pas des dieux, mais des hommes, morts comme tels ; c'est ensuite que, de ceux qui sont bien des dieux, les cités n'auraient pas de vraies images, parce que le vrai Dieu n'a pas de caractéristiques corporelles.

Vient ici une phrase qui fait corps avec ce qui précède, et doit donc être regardée comme une donnée objective : « Voilà ce que le pontife ne veut pas que les peuples connaissent ». Mais la suite, je crois que tout le monde en est d'accord, ne peut être qu'une intervention d'Augustin : « Car il ne le tient pas pour faux. Il trouve donc qu'il y a intérêt à ce que les cités soient trompées en matière de religion ».

Ces deux phrases sont très surprenantes. On attendrait davantage le contraire de la première : *nam falsa esse putat*. Car les autodafés, les censures et les mises à l'index s'expliquent ordinairement, et logiquement, surtout dans le domaine religieux, par le souci des autorités constituées de préserver le public de doctrines qu'elles croient non seulement nocives, mais fausses, nocives parce que fausses. On peut prendre, loin de notre époque, mais près de celle de Scaevola et surtout de celle d'Augustin, l'exemple de l'empereur Constantin et de ses successeurs proscrivant et détruisant le traité de Porphyre *Contre les chrétiens* (22); ils voulaient certainement qu'ainsi le peuple chrétien n'eût pas connaissance des thèses porphyriennes ; il ne viendrait sans doute à l'idée de personne d'ajouter : car ils ne les tenaient pas pour fausses.

Si les mots d'Augustin *nam falsa esse non putat* dessinent de Scaevola une psychologie alambiquée, ce qui suit attente réellement à sa moralité : *Expedire igitur existimat falli in religione ciuitates.* C'est une accusation de tromperie caractérisée, que n'excuse pas la considération d'on ne sait encore quelle utilité. Accusation étonnante, s'agissant d'un personnage dont les contemporains, notamment Cicéron qui fut son élève (23), s'entendent à célé-

(22) Cf. P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris [7]1942, p. 242-243.

(23) *Pro Roscio Amer.* 12, 33 : « Q. Scaeuola uir sanctissimus atque ornatissimus nostrae ciuitatis [...] pro dignitate ne laudare quidem quisquam satis commode posset » ; *Laelius* 1, 1 : « me ad pontificem Scaeuolam contuli, quem unum nostrae ciuitatis et ingenio et iustitia praestantissimum audeo dicere » ; cf. VALÈRE MAXIME, VIII 15, 6 et IX 11, 2, et B. KÜBLER, art. *Q. Mucius Scaevola*, dans *R.E.*, XVI 1, 1933, col. 441.

brer la haute conscience, la « sainteté », la « justice », et qui mourut comme une sorte de martyr de la République, ainsi qu'Augustin lui-même le rappelle (24). C'est pour faire droit à de telles considérations que j'avais conjecturé (25) que ce dernier avait peut-être forcé la note en décrivant les convictions théologiques de Scaevola ; qu'après avoir rapporté objectivement, et même *expressis verbis*, les griefs articulés par le pontife contre les dieux des poètes et ceux des philosophes, il avait inséré, reconnaissable à *nam* et *igitur*, une interprétation personnelle peut-être gratuite et en toute hypothèse surprenante ; bref, que le machiavélisme de Scaevola cachant sciemment au peuple la théologie des philosophes dont il était pourtant l'adepte, reposait sur une imputation isolée et douteuse, nullement sur une évidence hors de conteste. C'est à la même conclusion dubitative que, peu après moi et de façon indépendante, devait parvenir B. Cardauns (26). Je dois avouer que je continue à la croire inévitable.

Tel n'est pas l'avis de Lieberg (27), ni surtout de Hagendahl (28). A vrai dire, leurs développements sur le sujet sont riches d'affirmations (ou de négations) plus que de démonstrations ; on y rencontre pourtant des arguments dignes d'attention, même s'ils sont parfois peu explicites. L'un d'eux se lit chez Lieberg (29), qui ne l'utilise d'ailleurs pas contre moi, mais contre M. P. Boyancé (30), dont les analyses avaient grandement inspiré les miennes : si Scaevola avait tenu pour objectivement fausse la critique des dieux par les philosophes (ce que nie Augustin : *nam falsa esse non putat*), on ne comprendrait pas qu'il l'ait attaquée exclusivement du point de vue de la raison d'État ; c'est-à-dire, je suppose : il lui aurait opposé des objections théoriques, dont en effet il n'y a pas trace. Je n'insisterai pas sur la faiblesse reconnue de l'argumentation *a silentio* : on n'a pas conservé de critiques théoriques adressées par Scaevola à la théologie des philosophes, donc il lui reconnaissait une vérité objective ; cette conclusion revient

(24) *De ciu. dei* III 28-29 ; cf. KÜBLER, *art. cit.*, col. 437.
(25) Cf. *infra*, p. 281-282.
(26) *Varros Logistoricus über die Götterverehrung* (*Curio de cultu deorum*), Ausgabe und Erklärung der Fragmente, diss. Köln, Würzburg 1960, p. 55 et n. 9. Je passe sur le choix, qui fut contesté, selon lequel Cardauns rapportait le fgt de Varron au *Curio*, plutôt qu'aux *Antiquitates rerum diuinarum* selon la thèse habituelle. A l'heure où j'écris, on annonce la publication prochaine, dans les *Abhandlungen* de l'Académie de Mayence, de l'édition commentée des mêmes *Antiquitates* par les soins du même historien. Chacun l'attend avec grand intérêt.
(27) *Art. cit.*, p. 91-92 ; cf. p. 102 pour la critique du même point de vue chez Cardauns.
(28) *Op. cit.*, II, p. 611.
(29) *Art. cit.*, p. 86.
(30) *Sur la théologie de Varron*, dans *Revue des Études anciennes*, 57, 1955, p. 60, n. 3.

exactement à la formule d'Augustin *falsa esse non putat*, dont on doit accorder au minimum qu'elle dépasse les prémisses (sans quoi elle ne pourrait être discutée) ; c'est un fait que l'on ne connaît l'attitude théologique de Scaevola que par le témoignage de Varron filtré par Augustin : on ne saurait garantir que toute donnée absente de ce document soit à exclure aussi de la réalité.

Mais il y a davantage. Sans doute n'était-il pas nécessaire que Scaevola élevât contre la théologie des philosophes des objections théoriques pour signifier qu'il lui refusait toute adhésion. Les historiens reconnaissent dans la tripartition des dieux défendue par le pontife une « formule parfaite » de la religion romaine au début du Ier siècle avant notre ère (31). Or ils admettent également que celle-ci avait pour maître mot le pragmatisme, entendu dans plusieurs de ses sens. C'est ainsi que l'essentiel n'y est pas de croire, mais de faire (ou de ne pas faire) conformément aux coutumes de la cité, comme l'exprime avec bonheur Servius en référence à un état de la religion bien antérieur à lui (32) ; le rituel monopolise l'attention, il élimine tout souci du dogme et de la foi que l'on relègue volontiers au rang des superfluités (33) ; si l'on imagine Scaevola dans cette disposition d'esprit, on ne peut raisonnablement s'attendre qu'il argumente en philosophe contre la théologie des philosophes ; il manifeste suffisamment son antipathie en observant qu'elle est faite, au moins en partie, de superflu *quod habeat aliqua superuacua*. Les citations, anciennes ou modernes que l'on vient de lire rappellent d'autre part que, dans la Rome républicaine, tous les choix religieux sont dictés par l'intérêt de l'État, qui ne laisse aucune place aux préférences spéculatives ; dès lors, en disant d'elle *non congruere ciuitatibus*, Scaevola flétrit la conception philosophique des dieux plus radicalement qu'il ne ferait en en discutant le contenu.

L'argument que Hagendahl m'oppose expressément (34) fait

(31) Ainsi A. GRENIER, *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art*, collect. *L'évolution de l'humanité*, XVII, Paris 1925, p. 437, après avoir cité la page d'Augustin sur Scaevola, ajoute : « Nous trouvons là la formule parfaite de la tradition politique romaine en matière religieuse. Les dieux sont faits pour servir l'État ».

(32) *Comment. in Verg. Georg.* I 269, éd. Thilo, p. 193, 24-26 : « religiosi enim esse dicuntur, qui faciendarum praetermittendarumque rerum diuinarum secundum morem ciuitatis dilectum habent nec se superstitionibus implicant ».

(33) Cf. A. GRENIER, *Les religions étrusque et romaine*, collect. *Mana* 2 III, Paris 1948, p. 149 : « La croyance n'a qu'une importance secondaire » ; J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, collect. *Biblioth. histor.*, Paris 1957, p. 57 : « En ces conditions, la question de la « foi » ne se pose pas [...] L'important est l'estampille de l'État et la régularité du cérémonial » ; sur la toute-puissance du ritualisme et l'effacement parallèle du mythe, cf. encore p. 58 et 143.

(34) *Op. cit.*, p. 611 ; approuvé par LIEBERG, *art. cit.*, p. 104.

fonds sur la psychologie du Romain à la fois homme d'État et haut dignitaire du culte, bien capable de soutenir officiellement la religion officielle tout en la regardant avec scepticisme en privé ; l'attitude n'était pas rare, et, reprenant une idée de W. Jaeger (35), Hagendahl l'illustre par l'exemple du pontife Cotta, interlocuteur du *De natura deorum* de Cicéron, où il défend le point de vue de la nouvelle Académie ; Scaevola serait un autre Cotta, que son respect extérieur de la religion de l'État n'aurait pas empêché de souscrire intérieurement aux critiques des philosophes contre les dieux.

Il faut donc regarder de plus près la personnalité de ce Cotta, sur laquelle Cicéron fournit nombre de données. Avec une force et une netteté qui interdisent d'en douter, Cotta proclame son attachement à la religion de l'État, non seulement au culte et aux rites, mais même aux croyances qui les accompagnent (et dont on vient de rappeler qu'elles ne tiennent pas, à Rome, une très grande place) (36). Attachement déterminé suffisamment par l'autorité des ancêtres qui ont légué cet appareil religieux (37). Les philosophes, quant à eux, dédaignent une telle motivation, ils proposent de la religion une justification rationnelle, dont la confiance accordée aux ancêtres n'avait nul besoin (38). Bien qu'il ait déclaré suffisant, en ce qui le concerne, l'argument de l'*auctoritas maiorum*, Cotta, reprenant la distinction aristotélicienne, ne serait pas fâché d'adjoindre à son opinion la vérité sur le problème de l'existence des dieux (39) ; il veut dire qu'une démonstration scientifique serait souhaitable là où la fidélité à la tradition, malgré

(35) *The Theology of the Early Philosophers* (The Gifford Lectures 1936), Oxford 1947, p. 192, n. 5 ; on notera que Jaeger ne parle pas de Scaevola, mais de Varron ; et encore ne mentionne-t-il Balbus qu'en contraste avec Varron, le premier ayant trouvé une voie pour sortir du dilemme où s'enfermait le second ; hypothèse conforme à la chronologie, le dialogue de Cicéron ayant suivi de peu les *Antiquitates*.

(36) Cicéron, *De nat. deor.* I 22, 61 : « caerimonias religionesque publicas sanctissime tuendas arbitror » ; III 2, 5 : « ... ut opiniones quas a maioribus accepimus de dis inmortalibus, sacra, caerimonias, religionesque defenderem. Ego uero eas defendam semper semperque defendi », etc.

(37) *Ibid.* III 3, 7 : « mihi persuasum est auctoritate maiorum » ; 4, 9 : « Mihi enim unum sat erat, ita nobis maioris nostros tradidisse » ; de même 17, 43.

(38) *Ibid.* III 2, 6 : « a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, maioribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere » ; « Sed tu auctoritates contemnis, ratione pugnas ».

(39) *Ibid.* I 22, 61 : « hoc quod primum est, esse deos, persuaderi mihi non opinione solum sed etiam ad ueritatem plane uelim » ; de ce désir de Cotta, on rapprochera les précautions de Varron cité par Augustin, *De ciu. dei* VII 17, = *testim.* 742 Cardauns, p. 291-292 : « Cum in hoc libello dubias de diis opiniones posuero, reprehendi non debeo [...] sed ut Xenophanes Colophonios scribit, quid putem, non quid contendam, ponam. Hominis est enim haec opinari, dei scire ».

son prix, ne procure qu'une croyance (40) qui n'est pas à l'abri du doute. Hélas, l'argumentation rationnelle des philosophes manque de force, elle rend douteux des points qui ne le sont nullement, elle se heurte à l'obscurité qui entrave toute explication de la nature des dieux (41).

Invoquer l'exemple de Cotta pour accréditer la vraisemblance historique du portrait de Scaevola dessiné par Augustin, c'est, je présume, faire fonds sur les analogies observées entre les deux cas. Ce sont à vrai dire les discordances qui s'imposent surtout à l'attention. Rien ne permet de suspecter la sincérité de Cotta dans sa fidélité à la religion de l'État ; sa seule doléance est que l'autorité des ancêtres, garant de cette religion, engendre une conviction pratique (*opinio*), et non une évidence rationnelle (*ueritas*) totalement imperturbable. Voilà qui ne ressemble pas à l'entreprise de tromperie concertée qui définirait la religion des cités, s'il faut en croire Augustin mettant au jour les intentions de Scaevola. D'autre part, le même pontife, selon l'estimation du même interprète, n'aurait pas, dans son particulier, tenu pour fausses les critiques des philosophes contre les dieux traditionnels, que pourtant il faisait officiellement profession de dénoncer ; ce trait non plus ne s'accorde pas avec le scepticisme marqué expressément par Cotta à l'encontre de la prétention des philosophes à fonder la religion en raison. C'est dire que, sur les deux points où l'on peut craindre qu'Augustin n'aille au-delà de ses documents sur Scaevola, la comparaison avec Cotta ne fournit aucune caution ; ce dernier, autant qu'on peut le voir, a surmonté la distorsion entre les aspirations profondes et l'attitude extérieure ; comme l'a bien perçu Jaeger, il a trouvé une issue au conflit qui déchirait Varron. On éclaire faussement la mentalité du collège des pontifes en les comparant, comme on le fait parfois (42), aux philosophes du siècle des lumières, qui trouvaient la religion nécessaire pour le peuple tout en cultivant eux-mêmes l'impiété à huis-clos ; on ne discerne aucune trace du même cynisme chez Cotta, ni vraisemblablement chez l'authentique Scaevola.

Il est un autre argument, apparemment de poids, que Hagendahl

(40) Cf. *ibid.* III 2, 5 : « ... ex ea opinione, quam a maioribus accepi de cultu deorum inmortalium ».

(41) *Ibid.* I 22, 62 : « rationem tamen eam quae a te adfertur non satis firmam puto » ; III 4, 10 : « Adfers haec omnia argumenta cur dii sint, remque mea sententia minime dubiam argumentando dubiam facis » ; 39, 93 : « Haec fere dicere habui de natura deorum, non ut eam tollerem sed ut intellegeretis quam esset obscura et quam difficiles explicatus haberet ».

(42) Ainsi A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les pontifes de l'ancienne Rome*, thèse Paris 1871, p. 312-313. La même idée affleure chez HAGENDAHL, *op. cit.*, p. 611, n. 3 : « Even Boyancé makes no allowance for this characteristic trait of *enlightened* Roman statesmen ».

signale sans insister (43), mais qui mérite d'être déployé : l'exactitude des arrière-pensées qu'Augustin rapporte à Scaevola après avoir cité ses propos serait confirmée par le fait que Varron s'est attribué à lui-même des convictions tout à fait semblables ; car ce dernier dit ouvertement, parlant *de religionibus*, qu'il y a quantité de vérités qu'il n'est pas utile au peuple de savoir, et aussi des erreurs qu'il ne doit pas connaître pour telles (44). Dans cette perspective, Varron aurait réédité pour son propre compte les dispositions d'esprit tortueuses de Scaevola, ce qui est une façon d'en attester la vraisemblance ; peut-être même mentionnait-il le précédent, ce qui justifierait entièrement les appréciations d'Augustin sur le pontife.

De fait, le parallélisme des deux attitudes est moins impressionnant qu'il n'y paraît. Le témoignage sur Varron concerne exclusivement la religion de la cité, et même, pour plus de précision, l'exercice du culte (45) ; c'est donc à l'intérieur du cérémonial que doivent prendre leur sens les notions de *uera* et de *falsa* ; interprétation confirmée par le fait qu'à titre d'exemple de vérités dont la divulgation n'est pas utile (du moins peut-on l'entendre ainsi ; mais la phrase est peu claire, et la construction *non modo... sed etiam* boiteuse), Varron indiquait initiations et mystères, c'est-à-dire des actions liturgiques que les Grecs ont enfermées dans le silence et les murailles. Mais il en allait tout différemment des imputations d'Augustin concernant Scaevola ; car les choses que le pontife était censé ne pas tenir pour *falsa* étaient des théories appartenant à la critique dirigée par les philosophes contre les dieux de la cité. Dès lors, Varron s'attachant à protéger le secret de certains rites de la cité ne rend en rien vraisemblable un Scaevola condamnant en public les philosophes tout en pensant comme eux ; aussi bien le terme de tromperie (*falli*), maître mot d'Augustin contre le pontife, n'est-il plus prononcé à propos de Varron. En d'autres

(43) *Op. cit.*, p. 613 et n.3.

(44) AUGUSTIN, *De ciu. dei* IV 31, = *testim.* 701 CARDAUNS, p. 279 : « [Ego ista conicere putari debui, nisi] euidenter alio loco ipse diceret de religionibus loquens multa esse uera, quae non modo uulgo scire non sit utile, sed etiam, tametsi falsa sunt, aliter existimare populum expediat, et ideo Graecos teletas ac mysteria taciturnitate parietibusque clausisse ». Le rapprochement avec Scaevola est opéré par Augustin lui-même, qui annonce le texte ci-dessus en IV 27, = *testim.* 699, p. 278 : « Quod dicere etiam in libris r e r u m d i u i n a r u m Varro ipse non dubitat », sur quoi cf. HAGENDAHL, *op. cit.*, p. 619-620. La façon dont Augustin introduit le *testim.* 701 en garantit la teneur ; sans doute projette-t-il ce qu'il sait ainsi de Varron dans ce qu'il impute à Scaevola ; dans ce cas, le souvenir de *existimare populum expediat* du *testim.* 701 pourrait lui avoir suggéré, par pur automatisme verbal, *Expedire igitur existimat* du *testim.* 699.

(45) Car *de religionibus loquens*, au pluriel, ne doit pas signifier « in the matter of religion » (Hagendahl), mais bien « parlant de la pratique rituelle », cf. CICÉRON, *De nat. deor.* I 22, 61, avec la note de Pease *ad loc.*, p. 353 *b*.

termes, Varron et le Scaevola augustinien s'entendent à dissimuler au peuple des choses qu'ils tiennent pour vraies ; mais, pratiques rituelles d'un côté, théories philosophiques de l'autre, ces choses appartiennent à des ordres si différents que la comparaison n'est pas concluante. Les notions mêmes de vérité et de fausseté ne peuvent avoir le même sens selon qu'elles qualifient des spéculations ou des gestes ; on peut rappeler à cet égard une phrase de Sénèque qu'Augustin citera plus loin dans la *Cité de Dieu*, justement pour flétrir *a contrario* la pusillanimité de Varron : « rendons un culte, mais en nous souvenant que ce culte est affaire de coutume plus que de vérité » (46).

***

La page de la *Cité de Dieu* sur les *tria genera deorum* de Scaevola n'est pas d'une texture homogène : la majeure partie demeure très près de sa source varronienne, qu'elle en présente un compte rendu en style indirect ou qu'elle en extraie des citations textuelles ; quelques lignes au contraire expriment une appréciation personnelle d'Augustin, portant contre le pontife une accusation grave sans rapport avec ce qui précède. Cette appréciation peut être tout à fait fondée, elle peut l'être moins ; on ne dispose d'aucune issue pour sortir du doute, dans un sens ou dans l'autre ; en particulier, diverses tentatives pour établir la portée historique des notations propres à Augustin ont, selon moi, manqué leur but. Par conséquent, l'exactitude de ces notations demeure incertaine ; on ne peut s'appuyer fermement sur elles pour décrire les options théologiques de Scaevola, on ne le peut surtout pas pour aller à l'encontre des données sûres consignées auparavant, qui offrent la seule information indiscutable.

Or, à s'en tenir ainsi au document d'origine varronienne, sans lui préférer les imputations douteuses d'Augustin, ce sont les divergences entre Scaevola et Varron dans leur agencement de la tripartition qui se font jour surtout. Hagendahl rejette sommairement cette idée (47) ; Lieberg la repousse aussi, mais en entrant dans quelques détails qui méritent examen. Sans doute n'y a-t-il pas que des discordances entre le pontife et l'antiquaire. L'un et l'autre refusent la théologie des poètes, et c'est pour la même raison, semblablement formulée (48) : *quod multa de diis fingantur*

(46) Sénèque, *De superstit.*, apud *De ciu. dei* VI 10, = *testim.* 592 Hagendahl, p. 248 : « ... deorum turbam [...] sic [...] adorabimus, ut meminerimus cultum eius magis ad morem quam ad rem pertinere », sur quoi cf. Hagendahl, *op. cit.*, p. 678.

(47) *Op. cit.*, p. 610, n. 2 ; approuvé par Lieberg, *art. cit.*, p. 104.

(48) Apud Augustin, *De ciu. dei* IV 27 et VI 5, = *testim.* 699 et 710 Cardauns, p. 278 et 282.

indigna (Scaevola), *in eo sunt multa contra dignitatem et naturam inmortalium ficta* (Varron) ; les deux auteurs, on le voit, mettent en avant la multitude des fictions contraires à la dignité divine, et les exemples qu'ils produisent coïncident souvent, empruntés qu'ils sont à la vieille tradition de Xénophane. La situation est déjà moins nette quant à la théologie des cités ; Scaevola ne proclame pas, comme le fera le Cotta de Cicéron, son attachement aux dieux civils ; mais on doit l'inférer quand on voit le pontife objecter à la théologie des philosophes : *non congruere ciuitatibus* (49) ; Varron non plus n'est pas fort explicite sur le sujet ; au moins sait-on qu'il n'a pas critiqué la théologie civile en même temps que celle des poètes, puisque Augustin lui reproche longuement cette différence de traitement (50).

Mais il en va tout autrement des dispositions de ces deux personnages à l'endroit de la théologie des philosophes. Dès là que l'on a éprouvé la fragilité du commentaire d'Augustin *nam falsa esse non putat* (51), on en est réduit, pour connaître l'attitude de Scaevola, à ses propres déclarations : les dieux des philosophes ne conviennent pas aux cités, parce qu'il y a en eux des choses superflues, et même des choses nuisibles pour les peuples s'ils les connaissaient (52) ; on doit convenir que ces mots ne sont pas ceux de l'approbation, ni même de l'acquiescement *in petto*. Varron au contraire, tout le monde en est d'accord, n'a rien à censurer dans la théologie naturelle des philosophes (sinon que les querelles les ont fractionnés en une foule de sectes), c'est à elle qu'il a « donné la palme » et d'elle qu'il a fait le plus grand cas (53).

La divergence des deux Romains se confirme remarquablement sur les deux exemples d'opinions philosophiques malfaisantes que produit Scaevola (54). C'est d'abord que plusieurs héros ne seraient pas des dieux, mais auraient été des hommes, atteints par la mort ; mais cette thèse, dont le pontife interdit la diffusion dans la cité, était justement celle de Varron : *Varro dicit deos alios esse* [...] *qui immortales ex hominibus facti sunt* (55). C'est d'autre part que, le vrai Dieu n'ayant pas de caractères corporels, les cités n'ont pas de vraies images des dieux ; mais ce point de doctrine aussi peut recevoir la signature de Varron, qui estimait que le culte des dieux serait plus pur si les Romains avaient continué à ne pas y mêler les images, et que ceux qui les ont introduites ont

(49) *Testim.* 699, p. 278.
(50) Cf. *infra*, p. 288-289 et 311-313.
(51) Cf. *supra*, p. 14-15.
(52) Cf. *supra*, p. 14.
(53) *De ciu. dei* VI 5 et VII 5, = *testim.* 711, 712 et 661, p. 282 et 269.
(54) Cf. *supra*, p. 14.
(55) *Antiq. rer. diuin.* I, fgt 22 *e* AGAHD, p. 153, 7-9 ; les exemples qui suivent recoupent en majeure partie ceux de Scaevola (Castor, Pollux, Hercule) ; cf. de même les fgts 22 *b* et 23.

ôté la crainte et ajouté l'erreur (56). Ainsi Scaevola, sans que l'on ait contre sa sincérité d'argument indubitable, veut garder ses concitoyens de deux théories pernicieuses, dont on sait que Varron était l'adepte ; si l'on ajoute à ces deux points précis le fait que le pontife dénigrait d'une façon générale la théologie des philosophes qu'allaient exalter les *Antiquités divines*, il est difficile de renoncer à la conclusion que les deux Romains usaient différemment de la *theologia tripertita*.

Leur discordance a été fermement soulignée, voilà plus de vingt ans, par un historien aussi averti et pondéré que P. Boyancé (57) ; non plus qu'hier, je ne trouve à redire à ces pages, où l'auteur lui-même a soigneusement distingué la part de démonstration et la part de conjecture. Tel n'est pas l'avis de Lieberg, selon qui (58) Boyancé a outré l'antithèse de Scaevola et Varron, et qui s'emploie non sans subtilité à arrondir les angles bien dessinés par son prédécesseur. Ainsi s'efforce-t-il de tempérer la dureté des griefs que Varron adresse à l'usage cultuel des images des dieux en rappelant que le même auteur reconnaissait à celles-ci une certaine utilité, qui est de porter la pensée des connaisseurs vers les dieux véritables (59) ; mais que Varron ait voulu en effet tirer parti d'un état de fait condamnable n'implique pas qu'il soit revenu sur ses critiques, ni même qu'il les ait adoucies en quoi que ce soit. En d'autres termes, lorsque Varron trouve que l'introduction des images dans le culte fut une erreur, il ne livre pas seulement un renseignement sur l'histoire de la religion romaine, il manifeste encore sa réprobation *hic et nunc* à l'endroit de cette forme de piété : c'est là que se marque l'antithèse avec Scaevola. L'autre point de vue de Varron ne signifie pas réhabilitation du culte des images ; mais, devant le fait accompli qu'il continue de réprouver, il cède à la tentation de le récupérer au bénéfice de sa propre théologie par le moyen de l'*interpretatio physica*, mise d'ailleurs au compte des promoteurs des images divines. Il ne s'est pas comporté différemment en présence de la théologie fabuleuse ; on a vu qu'elle ne lui inspire qu'aversion ; Augustin atteste qu'il a pourtant essayé de rendre raison, par des explications naturelles, de certaines fables de théâtre (60).

Dans son désir de gommer toute divergence entre Scaevola

(56) *De ciu. dei* IV 31, = *testim.* 703 Cardauns, p. 280 ; cf. encore *testim.* 680 et 730.

(57) *Sur la théologie de Varron*, p. 61-65.

(58) *Art. cit.*, p. 87-88 ; même reproche articulé contre moi p. 92, cf. aussi p. 95.

(59) *De ciu. dei* VII 5, = *testim.* 729, p. 287.

(60) *De ciu. dei* VII 33, éd. Hoffmann (*C.S.E.L.*, 40, 1), p. 349, 12-17 : « sicut in quibusdam theatrorum fabulis [...] conatus est, ut sensum horribilibus rebus offensum uelut naturalium causarum ratio reddita deleniret ».

et Varron, Lieberg (61) fait un sort à un mot de ce dernier notant que la théologie des philosophes agite des problèmes « que les oreilles peuvent supporter plus facilement entre des murs, dans une école, que dehors, sur le Forum » (62). Un esprit sans malice trouverait là l'idée que le discours philosophique se fait mieux recevoir dans le calme de l'école que dans l'agitation de la rue (63), d'autant plus que l'opposition entre le fracas du forum et le délassement qu'apportent les études libérales est un thème littéraire connu à Rome (64). On peut aussi entendre avec Lieberg que la libre discussion sur les dieux exige le huis-clos et qu'il serait dangereux de l'ouvrir à la masse. Cette interprétation raffinée dispose d'un argument considérable (même s'il ne suffit pas à en faire une certitude) par le fait qu'elle rejoint probablement le commentaire plus elliptique dont Augustin flanque la précédente citation de Varron : *Remouit tamen hoc genus a foro, id est a populis ; scholis uero et parietibus clausit.* S'il en est bien ainsi, Varron ne se distingue guère de Scaevola, dont le même Augustin disait : *Haec pontifex nosse populos non uult* (65).

Mais pourquoi diantre Varron irait-il refuser au peuple l'accès à la théologie des philosophes ? On dira : pour mettre ses pas dans ceux de Scaevola. Mais il est une innovation de Varron dont sont obligés de convenir ceux-là mêmes qui ne veulent voir dans

(61) *Art. cit.*, p. 87 et 92.

(62) *De ciu. dei* VI 5, = *testim.* 711, p. 282 : « Sic alia, quae facilius intra parietes in schola quam extra in foro ferre possunt aures ».

(63) Cf. *infra*, p. 288. Cf. la longue note de Pease à CICÉRON, *De nat. deor.* I 22, 61 (*in contione*), p. 351 *a* sq. : « the distinction between the discussion of religious, philosophic, political, or other controversial matters in the presence of an untrained and uninformed public, liable to emotional prejudice and that before a group of educated experts, habituated to the calm consideration of arguments on both sides of a question, is one repeatedly recurring in ancient literature » ; Pease cite d'ailleurs dans la suite (et même deux fois !) le fgt de Varron.

(64) Voir par exemple CICÉRON, *Pro Archia* 6, 12 : « suppeditat nobis, ubi et animus ex hoc forensi strepitu reficiatur et aures conuicio defessae conquiescant ». Quant à l'antithèse des mots eux-mêmes, elle est classique, cf. *Thesaurus Linguae Lat.*, t. VI 1, col. 1205 (*s. u.* « forum ») : « saepe *forum* et *schola* inter se opponuntur ». Deux simples exemples. CICÉRON, *De fin.* V 29, 89, reproche à Chrysippe de parler comme tout le monde sur le forum, mais de parler en philosophe dans son école : « ... nec ego solus, sed tu etiam, Chrysippe, in foro, domi ; in schola desinis. Quid ergo ? Aliter homines, aliter philosophos loqui putas oportere ? » (ce Chrysippe-là aurait pu contresigner la phrase de Varron, à savoir que les oreilles supportent mieux le langage philosophique dans l'enceinte de l'école que sur la place publique ; faut-il, chez lui aussi, subodorer la dissimulation ?). SÉNÈQUE, *Controu.* IX, praef. 5, éd. Kiessling, p. 391, 14-17, compare l'apprenti orateur quittant l'école pour le forum au combattant qui passe de l'ombre à la lumière aveuglante du cirque : « Itaque uelut ex umbroso et obscuro prodeuntes loco clarae lucis fulgor obcaecat, sic istos ⟨e⟩ scolis in forum transeuntes omnia tamquam noua et inusitata perturbant ».

(65) Texte cité *supra*, p. 13, note 21.

sa tripartition qu'une copie conforme de celle du pontife. C'est qu'à ses yeux chacune des trois théologies, au lieu d'être close sur elle-même, reçoit l'apport des deux autres et en retour exerce une action sur elles. Ainsi la théologie civile est un mélange des théologies fabuleuse et naturelle, *magis* [...] *ex utraque temperata quam ab utraque separata* ; elle se trouve en quelque sorte à mi-hauteur entre elles, au-dessus de la théologie des poètes qui contient moins qu'il n'en faut au peuple, au-dessous de celle des philosophes qui contient plus (66) ; Varron veut s'associer aux philosophes plus qu'aux poètes, mais le peuple incline sur certains points vers les poètes plus que vers les philosophes (67). A ce premier courant d'échange il faut d'ailleurs en ajouter un autre, qui est que la théologie civile peut être ramenée à la théologie naturelle *per interpretationes physiologicas* (68), c'est-à-dire par l'allégorèse ; et non pas seulement la théologie civile, mais encore, bien que dans une moindre mesure, la théologie fabuleuse (69). Il se dessine ainsi, dans la tripartition varronienne, un vaste brassage qui fait qu'aucune des théologies ne peut maintenir tout à fait sa singularité à l'abri de la contamination des autres. Il faudrait avoir plus d'imagination qu'il n'est permis pour subodorer chez Scaevola la moindre trace d'une conception aussi caractéristique ; mais il est peu sérieux d'attribuer ce silence, comme le fait Lieberg (70), à la brièveté avec laquelle Augustin rend compte des thèses du pontife.

(66) Sur cette phrase difficile à rendre, cf. HAGENDAHL, *op. cit.*, p. 613 et n. 2.

(67) *De ciu. dei* VI 6, = *testim.* 713, p. 283 ; pour la fin du texte, cf. *testim.* 704.

(68) *De ciu. dei* VII 5, = *testim.* 661, p. 269. Cet effort de Varron pour récupérer les dispositions religieuses de la cité, moyennant interprétation allégorique, au bénéfice de la théologie naturelle est-il, comme je le pensais *infra*, p. 306-307, à inscrire dans la tradition de l'allégorisme stoïcien ? LIEBERG, *art. cit.*, p. 96 et 99, le conteste : pour que le rapprochement fût valide, il faudrait que l'allégorèse ait véritablement fait sortir des mythes et des cultes la *theologia tripertita*, ou du moins le *genus physicum* ou le *genus ciuile* ; processus nettement visible dans la contribution d'Eusèbe à l'histoire de la théologie tripartite (cf. *infra*, p. 294-296), où il est stipulé que la théologie des philosophes a été révélée par le moyen de l'allégorie physique des mythes (διὰ τῆς τῶν μύθων φυσικωτέρας ἀλληγορίας ἀπηγγελμένον) ; chez Varron au contraire, il s'agirait simplement de retrouver dans les mythes et les cultes le *physicum genus theologiae*, dont l'origine véritable est purement spéculative. Il faut convenir qu'il y a là deux démarches de sens contraire ; mais je ne vois pas que la première ait jamais eu d'autre réalité que celle de la couverture tissée par la seconde ; en règle générale, l'interprétation allégorique ne révèle que ce que l'on savait déjà, elle confirme sans innover, elle rend ce qu'on lui a prêté ; l'itinéraire décrit par Eusèbe est une contrepartie fallacieuse que s'invente le trajet suivi par Varron, et c'est, à mon avis, ce dernier qui recueille l'héritage authentique de l'allégorisme stoïcien.

(69) On vient de le voir *supra*, p. 22 et note 60. LIEBERG, *art. cit.*, p. 99, méconnaît ce point.

(70) *Art. cit.*, p. 87 : « Wenn dieser (Scaevola) sich über die Beziehung

Le fait que s'établisse entre les trois théologies une semblable circulation, et qu'il y ait là une originalité de Varron relativement à Scaevola, entraîne d'importantes conséquences. L'une d'elles est de rendre peu vraisemblable l'identification opérée par Augustin *a foro, id est a populis*. Voilà une théologie civile largement (*non pauca*) ouverte aux apports de celle des philosophes ; loin de déplorer cet état de choses, Varron le trouve excellent ; son seul grief tourne à l'éloge : les écrits des philosophes contiennent plus qu'il n'est nécessaire à la curiosité du peuple ; il est en tout cas déterminé, pour sa part, à nouer plus de liens avec les philosophes qu'avec les poètes (71). Il ressort de cette analyse que la théologie des philosophes entre dans celle de la cité comme un constituant important, dont il faut encore agrandir la place. Dans ces conditions, alors que leur jonction est chose faite et approuvée, écarter de la cité la théologie des philosophes aurait-il un sens ? D'autre part, si Varron avait eu vraiment le souci de maintenir cette théologie loin du peuple, c'est une nécessité qui ne pouvait le réjouir, il se devait d'en laisser percer au moins le regret dans une notation qui fût à mettre au passif de la théologie des philosophes, à la façon du *non congruere ciuitatibus* de Scaevola ; or non seulement il n'y a pas trace d'une telle réticence, mais Augustin assure que Varron n'a rien trouvé à redire à cette sorte de théologie, *Nihil in hoc genere culpauit*, si ce n'est les désaccords des philosophes entre eux (72).

Pour ces différentes raisons, mon impression est que Varron a voulu dire ce qu'il a dit effectivement (puisqu'il s'agit d'une citation textuelle), à savoir que l'on supporte plus facilement d'entendre des exposés philosophiques à l'intérieur de l'école que sur le forum. Le penchant d'Augustin est de conjoindre au maximum le cas de Varron et celui de Scaevola, pour que les critiques portées contre l'un atteignent aussi l'autre, et c'est de bonne guerre ; vraisemblablement, son *a foro, id est a populis* procède ainsi du désir d'étendre à Varron la réprobation qui s'attache à l'ambigu *Haec pontifex nosse populos non uult* appliqué à Scaevola ;

des *genus civile* zu den beiden anderen nicht äussert, so kann das an der Kürze liegen, mit der seine Ansichten in ' De civitate Dei ' wiedergegeben werden » ; même conjecture p. 92 ; voilà qui consonne peu avec ceci, p. 99 : « Bei Scaevola führt kein Weg von der philosophischen Theologie zum *genus mythicum* und *civile*. Sein Bemühen läuft umgekert darauf hin, diese beiden Gattungen von der Philosophie abzuheben ». Je trouve naturellement la seconde appréciation, bien qu'elle soit dirigée contre moi, plus exacte que la première, qui vise M. Boyancé.

(71) C'est la substance du *testim.* 713, cf. *supra*, p. 24.

(72) *De ciu. dei* VI 5, = *testim.* 711. On notera que, pour Augustin lui-même, la nécessité de dissimuler la théologie philosophique au peuple appellerait de la part de Varron la réprobation : « Nihil in hoc genere culpauit [...] Remouit *tamen* hoc genus a foro, id est a populis ».

on a vu l'aspect complémentaire de la même tactique lorsque les prétendues préférences secrètes du pontife, rendues par *nam falsa esse non putat*, se donnent l'air d'anticiper sur l'adhésion de Varron à la théologie des philosophes. Le texte même de la *Cité de Dieu* permet d'ailleurs de surprendre l'infléchissement, minime, mais non sans conséquence, imprimé au mot de Varron ; car *facilius* [...] *ferre possunt aures*, qu'avait écrit celui-ci, devient peu après, dans le commentaire d'Augustin : *ferre non possunt* (73).

La communication que Varron institue entre les trois théologies est de nature à retentir sur un autre point controversé. Comment concevoir la relation qui existe entre les philosophes, les peuples, les poètes, et d'autre part les théologies correspondantes ? En d'autres termes, que sont les philosophes par rapport à la théologie naturelle, les peuples par rapport à celle des cités, etc. ? J'avais émis l'idée qu'ils en sont aussi les destinataires, c'est-à-dire qu'il faut parler théologie naturelle aux philosophes, théologie civile aux peuples, théologie fabuleuse aux poètes (74). Cette présentation ne devait pas trouver grâce aux yeux de Hagendahl, qui en fit des gorges chaudes (75).

C'est une évidence, dont je n'avais pas été sans m'aviser, que ces trois catégories de personnages sont avant tout les fondateurs de leurs théologies respectives : *insinuatores deorum*, dit Tertullien interrogeant Varron (76) (mais non pas, soit dit en passant, citant Varron) ; et l'enseignement de Scaevola, en davantage de mots, revient sensiblement au même à l'aide de la notion d'une « tradition » dont ils auraient été les auteurs, ou du moins les relais : *tria genera tradita deorum, unum a poetis, alterum a philosophis*, etc. (77). Mais ne sont-ils que fondateurs ? La suite du témoignage de Tertullien aborde un point de vue légèrement différent ; on y voit que les philosophes remettent sur le métier leur *genus deorum*, qu'un autre *genus* occupe l'esprit des poètes, et que le troisième a été choisi par chaque peuple pour son usage (78) ; cette phrase donne à penser qu'aux yeux de Varron les *insinuatores deorum*, après avoir installé les dieux qui leur correspondent, n'en ont pas terminé avec eux, mais continuent de les fréquenter ; bref, les fondateurs seraient aussi, chacun dans sa sphère et selon des modalités diverses,

(73) *De ciu. dei* VI 5, éd. Hoffmann, p. 279, 11-13 : « O religiosas aures populares adque in his etiam Romanas ! Quod de dis inmortalibus philosophi disputant, ferre non possunt ».
(74) Cf. *infra*, p. 277.
(75) *Op. cit.*, p. 610, n. 3.
(76) TERTULLIEN, *Ad nat.* II 1, 9, = fgt I 6 AGAHD, p. 144, 25-27.
(77) Texte cité *supra*, p. 13 et note 21.
(78) *Ad nat.* II 1, 10, = fgt I 6, p. 144, 27-30 : « Triplici enim genere deorum censum distinxit : unum esse physicum, quod philosophi retractant, aliud mythicum, quod inter poetas uolutatur, tertium gentile, quod populi sibi quique adoptauerunt ».

utilisateurs. La perspective ainsi ouverte par Tertullien se trouve tout à fait confirmée par une formule de Varron lui-même, dans laquelle chacune des trois théologies n'est pas distinguée par la qualité de ses initiateurs, mais bien par celle de ses usagers : *Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae* ; *physicon, quo philosophi* ; *ciuile, quo populi* (79).

Lieberg a fort bien attiré l'attention sur ce point (80) ; il ne s'ensuit peut-être pas, comme il le dit (81), que le lien entre telle théologie et telle catégorie d'adeptes soit tellement strict qu'il interdise soit de changer d'orientation, soit d'en cumuler plusieurs ; *maxime*, dans la phrase de Varron, semble au contraire indiquer une vérité d'ordre statistique, une règle qui souffre des exceptions. Il reste que, selon Varron cité par Augustin, poètes, philosophes et peuples ne sont pas tant les fondateurs de chacune des théologies que, si l'on ose ainsi parler, ses consommateurs ; ne peut-on pas dire dans le même sens, ainsi que je l'avais fait, qu'ils sont l'auditoire auquel elle s'adresse ? C'est à quoi aboutirait aussi un autre renseignement fourni expressément par Varron, aux termes duquel, parmi les trois théologies, l'une est appropriée principalement (*maxime accommodata*) au théâtre, l'autre au monde, la troisième à la cité (82). On ne voit pas au juste quel contenu donner à cette notion d'adaptation, et le commentaire d'Augustin n'y aide pas. Le théâtre et la cité, rapprochés des théologies fabuleuse et civile, représentent le lieu de leur exercice, mais aussi leur public attitré ; voilà qui revient encore à prendre en considération le niveau de leur auditoire. Quant à la mise en relation de la théologie naturelle et du monde, elle pourrait se rattacher au vieux thème de la religion cosmique, principalement stoïcienne, suivant lequel « l'univers est un temple » ; ce serait alors une nouvelle façon de désigner le lieu de ce culte, d'en indiquer la visée universaliste, en un mot de faire entrer en ligne de compte la notion de sa clientèle.

Mais la véritable justification de cette idée des niveaux d'auditeurs est à chercher ailleurs, dans les relations mutuelles qui rapprochent les trois théologies. Théologie des philosophes et théologie des poètes, a-t-on vu, se rejoignent dans la constitution de la théologie de la cité, qui est d'une certaine manière leur moyen terme ; d'autre part, convenablement déchiffrées *per interpretationes physiologicas*, la théologie de la cité et même celle des poètes restituent en quelque façon la théologie des philosophes. Ce dernier point, à lui seul, est lourd d'une conséquence importante, qu'Augustin lui-même a bien reconnue : si Varron réussit à ramener ainsi la théologie civile

(79) *De ciu. dei* VI 5, = *testim.* 709 CARDAUNS, p. 282.
(80) *Art. cit.*, p. 94.
(81) *Art. cit.*, p. 89.
(82) *De ciu. dei* VI 5, = *testim.* 712, p. 282.

(et, faut-il ajouter, la théologie fabuleuse) à la théologie naturelle, « toute théologie sera naturelle » (83). Plus exactement, il n'y aura plus qu'une théologie, qui sera fabuleuse au théâtre, naturelle dans le monde, civile dans la cité ; mais comment opter pour l'une ou l'autre de ces trois spécifications, sinon en ayant égard au niveau de l'auditoire que l'on se propose de gagner ?

***

Le problème des sources de Varron touchant la théologie tripartite demeure entouré de la plus grande incertitude ; tout le monde, semble-t-il, convient d'une origine stoïcienne diffuse (84), mais l'accord cesse quand on essaie de préciser davantage.

Source grecque ou source latine ? Il est primordial pour ce débat que Varron ait employé des adjectifs grecs pour décrire la tripartition. Mais le faisait-il pour chacune des trois théologies, ou seulement pour deux d'entre elles ? Lieberg opte pour la seconde hypothèse (85), afin de faire droit à la phrase d'Augustin : *Tertium* [sc. : *genus theologiae*] *etiam ipse* [sc. : *Varro*] *Latine enuntiauit, quod ciuile appellatur* (86). Je crois préférable la supposition de Hagendahl (87), selon qui cette troisième théologie elle-même aurait été désignée en grec, car la notation d'Augustin : *tres theologias, quas Graeci dicunt mythicen physicen politicen* (88) peut difficilement provenir d'ailleurs que des *Antiquités divines* ; Varron aurait ainsi, pour la théologie de la cité, conjoint le mot grec et sa traduction latine ; hypothèse tout à fait compatible avec le premier témoignage cité d'Augustin, dont le sens serait alors : « Quant au

(83) *De ciu. dei* VII 5, éd. Hoffmann, p. 310, 10 : « Quod si potuerit, tota naturalis erit ».

(84) Encore est-on souvent réduit, pour établir cette conviction, à invoquer des arguments médiocres, par exemple le fait que tel exposé de la *theologia tripertita* se trouve entouré d'un contexte stoïcien. Ainsi avais-je raisonné, sans illusion sur la portée du procédé, à propos du texte d'Aétius (cf. *infra*, p. 297) où le témoignage sur les trois εἴδη de la piété prend place dans une page relative au stoïcisme, et suit immédiatement une phrase sur la notion de Dieu née du spectacle de l'immutabilité des astres et de leur mouvement. Il est étonnant que LIEBERG, *art. cit.*, p. 96-97, rejette cette consécution, alors que, p. 89, il admet (avec raison), dans le cas du stoïcien Dionysius (cf. *infra*, p. 279), que la théologie astrale appartient au *physicum genus* ; conformément à ce dernier schéma, il se manifeste donc une continuité entre le premier εἶδος (= τὸ φυσικόν) mentionné par Aétius et ce qui précède ; comment d'ailleurs entendre autrement διόπερ, par lequel on passe d'une phrase à l'autre ?

(85) *Art. cit.*, p. 91 ; p. 95 : « Varro *civile* und nicht πολιτικόν geschrieben hat ».

(86) *De ciu. dei* VI 5, = *testim.* 709, p. 282.

(87) *Op. cit.*, p. 610 ; cf. t. I, p. 286, n. 1.

(88) *De ciu. dei* VI 12, = *testim.* 724, p. 286.

troisième genre, Varron lui-même l'a nommé également en latin », etc.

Mais Hagendahl est trop optimiste quand il pense que la présence, sous la plume de Varron, de ces trois mots grecs essentiels assure qu'il suit un philosophe grec (89) ; car, à ce compte-là, la phrase d'Augustin rappelée à l'instant (*tres theologias, quas Graeci dicunt mythicen physicen politicen*), si on l'isole de tout son contexte, dénoterait également une source grecque, alors que, on vient de le voir, elle doit provenir entièrement de Varron. Lieberg, pour sa part (90), a tendance à exagérer la dissonance qui sépare les exposés de Scaevola et de Varron des différents témoignages grecs sur la tripartition ; il préfère supposer (91) qu'à l'époque du pontife, beaucoup de philosophes et de doxographes (latins ?) en ont fait état, dont il retrouve la trace dans d'épaisses tranches du *De natura deorum* de Cicéron ; sans doute ; mais il faut ajouter que, si la substance de la *theologia tripertita* peut en effet se laisser entrevoir au fond de certains de ces textes, c'est dans un état tellement dilué et implicite qu'ils supportent mal la comparaison avec les épures précises de Scaevola et de Varron.

Demeure également ouvert le problème de la dette du second de ces personnages envers le premier ; il subsiste davantage encore si l'on croit, comme je le fais, que les positions prises par l'un et l'autre diffèrent profondément ; Hagendahl le règle de façon un peu sommaire (92). Lieberg est heureusement moins expéditif (93) : du fait que Scaevola et le Varron dont témoigne Tertullien font porter la tripartition sur les *genera deorum*, alors que le Varron connu à travers Augustin lui donne pour objet les *genera theologiae* (94), on doit conclure que le Varron historique réunissait les deux points de vue, le premier en dépendance de Scaevola, le second indépendamment de lui et à partir d'une source grecque. Il s'ensuit que, dans une proportion difficile à évaluer, Varron serait effectivement, en ce domaine, redevable au pontife. Il resterait à déterminer sous quelle forme a pu s'exercer cette influence ; relations personnelles, que les dates rendent possibles (Varron né en 116, Scaevola *Pontifex Maximus* en 86 avant notre ère) ? la présence, dans les *Antiquités divines*, de citations textuelles du pontife, donne plutôt à penser que celui-ci traitait de la *theologia tripertita* dans un écrit, que Varron dut connaître ; dans ce cas, Scaevola doit être regardé comme une source à part entière de celui-ci.

(89) *Op. cit.*, p. 610.
(90) *Art. cit.*, p. 94-97.
(91) *Art. cit.*, p. 97, avec renvoi à p. 80 et n. 90.
(92) *Op. cit.*, p. 610 et n. 2.
(93) *Art. cit.*, p. 91.
(94) Voir *infra*, p. 284.

Même s'ils ne coïncident pas, tant s'en faut, avec les exposés de ces deux Romains, on ne peut douter que les textes grecs de Plutarque, Dion Chrysostome, etc. (95) concernent bien la même tripartition théologique. Mais il est d'autres auteurs grecs dont la situation relativement à la même doctrine n'apparaît pas aussi nettement. L'un d'eux est ce stoïcien Dionysius, à qui Tertullien (très probablement d'après Varron) rapporte une division des dieux en trois espèces : *unam uult speciem quae in promptu sit, ut Solem, Lunam,* ⟨...⟩ ; *aliam, quae non compareat, ut Neptunum ; reliquam, quae de hominibus ad diuinitatem transisse dicitur, ut Herculem Amphiaraum* (96). Comme Tertullien a dit plus haut (97) que Varron récapitulait toutes les divisions antérieures (*ex omnibus retro digestis commentatus*), il est tentant de voir l'une d'elles dans la répartition des dieux professée par Dionysius, lequel ferait alors figure d'ancêtre de la *theologia tripertita*. Tel est le point de vue que j'avais suggéré (98).

Lieberg le discute longuement (99), et ses arguments sont dignes d'attention. Il est exact que Tertullien, après avoir énoncé les trois *genera deorum* selon Varron, les reprend l'un après l'autre pour un examen critique : le *genus physicum* aux chapitres 2 à 6, le *g. mythicum* en 7, le *g. gentile* en 8 ; son témoignage sur Dionysius est donc destiné à illustrer le premier *genus*. Faut-il en conclure avec Lieberg que les trois sortes de dieux distinguées par le philosophe stoïcien entrent toutes dans ce *genus* ? Un détail permet d'en douter ; c'est que Tertullien, quand il aborde au chapitre 7 la discussion du *genus mythicum*, range immédiatement dans celui-ci les dieux ou les héros qui furent auparavant des hommes, avec l'exemple d'Amphiaraus (100) ; on reconnaît la troisième catégorie de Dionysius, laquelle n'appartient donc pas, selon l'estimation de Tertullien, au *genus physicum*.

En réalité, l'examen de *Ad nationes* II 2-6 montre que, pour l'auteur, les dieux du *genus physicum* ne sont autres que les *elementa mundi*, essentiellement les astres : *deos credi solem* [...] *lunam* [...] *item sidera* [...] *ipsum denique caelum* (101). Il en résulte que la division de Dionysius n'est invoquée que pour la première catégorie de dieux, qui seule intéresse le *genus physicum* ; c'est d'ailleurs ce qu'écrit précisément Tertullien : *Hinc* [sc. : *de mundo*] *enim physicum theologiae genus cogunt, qui elementa deos tradiderunt,*

(95) Voir *infra*, p. 290-298.
(96) TERTULLIEN, *Ad nat.* II 2, 14, éd. Borleffs², p. 43, 17-21, = fgt I 12 *b* AGAHD, p. 148, 4-7.
(97) *Ibid.* II 1, 8, p. 41, 13-14.
(98) Cf. *infra*, p. 279.
(99) *Art. cit.*, p. 89-90 et 98.
(100) *Ad nat.* II 7, 1-2.
(101) *Ibid.* II 5, 4-5, p. 48, 13-17 ; cette identification subsiste jusqu'à la fin du développement, cf. II 6, 7, p. 51, 2-4.

ut Dionysius Stoicus... » (102). Mais si la contribution de Dionysius au *genus physicum* se borne à la théologie astrale (sans doute est-ce aussi le cas des philosophes nommés ensuite, Arcésilas, Xénocrate, etc.), rien ne s'oppose à ce que ses deux dernières sortes de dieux appartiennent aux autres *genera*. Quant à objecter ici, comme le fait Lieberg, qu'un philosophe tel que Dionysius ne peut acquiescer qu'au *genus physicum* à l'exclusion des deux autres *genera*, c'est oublier : 1° qu'énoncer une classification des dieux n'implique pas d'en ratifier toutes les classes (sans quoi Scaevola et Varron auraient été les adeptes des trois théologies à la fois, ce qui n'est pas le cas) ; 2° que les philosophes, les poètes et les peuples ne sont pas enchaînés à la théologie qui leur correspond au point d'ignorer tout des autres (on sait par exemple que Varron, s'il donnait la palme à la théologie naturelle, n'en respectait pas moins celle de la cité).

Encore faut-il, ce que Lieberg conteste, que la classification ternaire de Dionysius recouvre, au moins approximativement, la *tripertita theologia*. Sa distinction des dieux visibles (le soleil et la lune) et invisibles (Neptune) remonte loin, probablement jusqu'à l'*Épinomis* 984 *d*, où sont opposés les dieux tels que Zeus et Héra et les dieux visibles que sont les astres (103) ; on relève d'autre part dans le même dialogue, 984 *e*, la mention des démons faits d'éther et d'air, imperceptibles pour nous ; on recueille probablement un écho lointain de ces représentations (acheminées par l'intermédiaire de Dionysius ?) lorsque Varron distingue entre les astres, dieux célestes perçus par la vue non moins que par l'intellect, et les héros, lares et génies visibles à notre esprit, mais non à nos yeux (104). Il est évident, et d'ailleurs incontesté, que la religion astrale ressortit à la théologie des philosophes. Quant au culte des dieux invisibles du genre de Neptune, le premier passage allégué de l'*Épinomis* suggère de le rapprocher de la théologie des poètes ; aussi bien l'exposé de Cotta en *De natura deorum* I 27, 76 sq., dans lequel, Lieberg en est d'accord (105), transparaît

(102) *Ibid.* II 2, 14, p. 43, 15-17 ; ⟨*qui elemen*⟩ est une conjecture de Borleffs.

(103) L'auteur sous-entend que les dieux de la première espèce sont invisibles ; cf. L. Tarán, *Academica : Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic « Epinomis »* collect. *Memoirs of the American Philos. Society*, 107, Philadelphia 1975, p. 281, *ad loc.* : « The antithesis is between the traditional, invisible gods and the visible gods » ; distinction analogue, mais plus éloignée de celle de Dionysius, chez Platon. *Lois* XI 930 *e* - 931 *a*.

(104) *De ciu. dei* VII 6, = *testim.* 731 Cardauns, p. 288 : « Ab summo autem circuitu caeli ad circulum lunae aetherias animas esse astra ac stellas, eos caelestes deos non modo intellegi esse, sed etiam uideri ; inter lunae uero gyrum et nimborum ac uentorum cacumina aerias esse animas, sed eas animo, non oculis uideri et uocari heroas et lares et genios » ; cf. *infra*, p. 316-317.

(105) *Art. cit.*, p. 98.

la tripartition, rapporte-t-il à l'influence des poètes et des artistes la vénération des dieux traditionnels anthropomorphes, Jupiter, Junon, ... Neptune (106).

Lieberg (107) trouve encore trace de la *theologia tripertita* dans une autre section du même dialogue cicéronien, à savoir II 23, 60-28, 72 ; mais on voit là Balbus, porte-parole du stoïcisme, inclure dans la religion coutumière (où l'on reconnaît vraisemblablement la théologie de la cité) la divinisation d'hommes qui furent de grands bienfaiteurs, avec l'exemple d'Hercule (108). N'est-ce pas une invitation à rapprocher aussi de la théologie civile la troisième catégorie divine du stoïcien Dionysius ? On a vu du reste un témoignage attribuer à Varron d'avoir distingué, à côté des dieux *ab initio certi et sempiterni*, d'autres dieux *qui immortales ex hominibus facti sunt* ; or la suite, où ces derniers dieux sont à leur tour divisés selon qu'ils sont honorés dans une nation particulière ou dans le monde entier (avec les exemples d'Amphiaraus et d'Hercule !), montre à l'évidence qu'ils ressortissent à la théologie civile (109). Ils pouvaient donc le faire chez Dionysius déjà, lequel professait d'ailleurs une autre distinction, en tout point identique à celle qui vient d'être signalée chez Varron, *inter natiuos et factos deos* (110). C'est d'ailleurs, on s'en souvient, au nom de la religion de la cité que Scaevola interdisait la diffusion de cette représentation dans le peuple.

On voit par là que la distance n'est pas tellement irréductible entre la *theologia tripertita* de Varron et la tripartition des dieux attestée par Varron lui-même chez son prédécesseur et inspirateur le stoïcien Dionysius. L'hypothèse selon laquelle celle-ci pourrait être, sinon une source, du moins un précédent approximatif de celle-là, sans que l'on puisse proprement l'établir, ne manque pas, selon moi, de vraisemblance.

Pâques 1976.

(106) CICÉRON, *De nat. deor.* I 29, 81 : « a paruis enim Iouem, Iunonem, Mineruam, Neptunum, Vulcanum, Apollinem, reliquos deos ea facie nouimus qua pictores fictoresque uoluerunt » ; cf. 27, 77 : « Auxerunt autem haec eadem poetae, pictores, opifices ».

(107) *Art. cit.*, p. 80 et n. 90.

(108) CICÉRON, *De nat. deor.* II 24, 62 : « Suscepit autem uita hominum consuetudoque communis ut beneficiis excellentis uiros in caelum fama ac uoluntate tollerent. Hinc Hercules... » ; il ne peut s'agir de la théologie des poètes, abordée seulement en 63 : « multitudo deorum, qui induti specie humana fabulas poetis suppeditauerunt ».

(109) SERVIUS interpol., *Aen.* VIII 275, = fgt 22 *e* AGAHD, p. 153, 9-12 : « de his ipsis alios esse priuatos, alios communes ; priuatos, quos unaquaeque gens colit, ut nos Faunum, Thebani Amphiaraum, Lacedaemonii Tyndareum, communes, quos uniuersi, ut Castorem Pollucem Liberum Herculem » ; cf. *supra*, p. 21 et note 55. Je ne me dissimule pas que cette conclusion a pourtant contre elle le fait, rappelé *supra*, p. 30, que TERTULLIEN, *Ad nat.* II 7, 1-2, traite des hommes divinisés au moment où il discute du *genus mythicum* (c'est le fgt 23 AGAHD, p. 153).

(110) TERTULLIEN, *Ad nat.* II 14, 1, = fgt 22 *c*, p. 153, 3-4.

INTRODUCTION

LA PHILOSOPHIE DE LA MYTHOLOGIE

Le terme même de « mythologie » est équivoque, et capable de recevoir au moins deux sens. Il s'applique d'abord à la simple collection des mythes propres à une civilisation; c'est dans cette perspective que l'on parle de mythologie hindoue, de mythologie grecque, ou que l'on consulte des manuels de « mythologie ». Mais le mot comporte un second sens, plus conforme à l'étymologie, selon lequel la mythologie n'est plus seulement le catalogue et la description, mais la science et l'explication des mythes; la mythologie n'est plus alors exactement contemporaine du mythe; le mythe, primitivement spontané et irréfléchi, devient dans la suite si luxuriant que la réflexion naissante s'en émeut et s'interroge à son sujet, faisant apparaître la mythologie; c'est dans ce deuxième sens que Van der Leeuw a pu écrire : « La mythologie [...] représente l'hypertrophie ou l'excroissance des mythes en un temps où le mythe lui-même a déjà suscité des doutes et des objections » (1). La première mythologie recueille les mythes, la seconde réfléchit sur eux; celle-ci constitue donc en quelque sorte la « philosophie » de celle-là. Cette réflexion des philosophes sur l'essence et les origines de la mythologie a donné lieu historiquement à bien des attitudes diverses; notre propos est d'examiner quelques-unes d'entre elles, sans remonter pour l'instant au delà du XVII^e siècle. Pour ne pas nous perdre dans l'enchevêtrement de ces théories de la mythologie, nous prendrons pour fil conducteur la classification proposée par le philosophe romantique allemand F.-W. Schelling (2), dont les analyses, après cent cinquante ans, ne semblent guère avoir été dépassées. Or Schelling répartit les positions philosophiques relatives à la mythologie en trois groupes, selon qu'elles refusent toute valeur de vérité à cette manifestation du génie humain, qu'elles lui concèdent une vérité indirecte et exté-

(1) G. Van der Leeuw, *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, trad. française de J. Marty, Paris 1948, p. 404.

(2) Schelling fait la revue de ces théories dans les premières leçons de son *Introduction à la Philosophie de la Mythologie* (trad. française de S. Jankélévitch, 2 vol., Paris 1945), et résume sa classification dans un tableau de la IX^e leçon (p. 258-259 du t. I de la traduction française).

rieure, ou enfin qu'elles lui accordent une vérité intrinsèque et immédiate. Tel sera aussi le plan de notre investigation, quitte à compléter l'inventaire de Schelling pour les tendances doctrinales qu'il a méconnues et pour celles qui ont suivi son époque.

1. — LA MYTHOLOGIE CONDAMNÉE COMME UNE ERREUR

1° L'attitude la moins sympathique à l'égard de la mythologie classique consiste à voir en elle un premier essai d'explication du monde, imaginé par des naïfs et exploité par des imposteurs. Schelling l'impute à Voss et à l' « anticléricalisme » français du XVIIIe siècle. La meilleure expression en est donnée par l'opuscule de Fontenelle *De l'origine des fables* (1687). Dans cette perspective, la mythologie se présenterait à l'origine comme une explication ingénue et anthropomorphique des manifestations naturelles les plus saisissantes; les hommes des premiers temps observent dans le monde beaucoup de phénomènes qui ne dépendent pas d'eux; ils imaginent d'en rapporter la production à des êtres supérieurs, qu'ils conçoivent naturellement comme des hommes, et à qui ils attribuent tous les caractères humains, affectés seulement de plus de puissance. Voilà comment seraient nés les dieux. Les premiers hommes ne reconnaissaient pas de plus belle qualité que la force; de plus, la causalité cosmique qu'ils attribuaient aux dieux concernait les phénomènes naturels les plus extraordinaires, et nullement l'ordre réglé de l'univers, qui ne pouvait les émouvoir; pour ces deux raisons, le caractère majeur qu'ils décernèrent à leurs dieux fut le « pouvoir ». Ainsi copiés sur le modèle humain, les dieux se perfectionnèrent à mesure que les hommes devenaient plus parfaits; aux hommes brutaux du temps d'Homère correspondent les dieux brutaux des poèmes homériques; lorsque les idées de la sagesse et de la justice se firent jour dans l'humanité, les dieux devinrent sages et justes. L'on ne tarda pas à connaître que ces histoires pleines de merveilleux n'étaient pas vraies; l'on continua pourtant à les débiter. A ce maintien des fables une fois reconnues fausses, Fontenelle assigne trois raisons : d'abord le plaisir qu'y prirent les esprits amateurs de légendes; puis le respect aveugle de l'Antiquité, qui a sévi de tout temps et se manifeste encore au XVIIe siècle dans la célèbre querelle des Anciens et des Modernes; enfin les errements de la mythologie furent entretenus par les artifices des prêtres, qui y trouvaient leur intérêt et un sûr moyen de domination (3); c'est à l'imposture de ces faussaires, et non pas, comme le croyait la théologie chrétienne, à l'intervention des démons, que

(3) Cf. ÉRASME, *Éloge de la Folie* XL : « Ces récits, d'ailleurs, ne servent pas seulement à charmer l'ennui des heures; ils produisent quelque profit, et tout au bénéfice des prêtres et des prédicateurs. »

l'*Histoire des oracles* attribue le fonctionnement de la mantique païenne. Bref, la mythologie apparaît à Fontenelle comme la première explication, erronée et anthropomorphique, des phénomènes naturels, conservée par le goût des fables, l'attachement à l'Antiquité et l'imposture des prêtres; aucune vérité dans ce fatras, pas même à l'état déguisé : « On va s'imaginer que sous les fables sont cachés les secrets de la physique et de la morale. Eût-il été possible que les anciens eussent produit de telles rêveries sans y entendre finesse? Le nom des anciens impose toujours; mais assurément ceux qui ont fait les fables n'étaient pas gens à savoir de la morale et de la physique, ni à trouver l'art de les déguiser sous des images empruntées. Ne cherchons donc autre chose dans les fables que l'histoire des erreurs de l'esprit humain. Il en est moins capable dès qu'il sait à quel point il l'est » (4).

Ces vues de Fontenelle sur le polythéisme considéré comme le résultat de l'imagination anthropomorphique appliquée aux phénomènes les plus frappants de la nature se retrouvent dans la célèbre description que donne Auguste Comte de l'état « théologique » de la philosophie : « Dans l'état théologique, l'esprit humain [...] se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers » (5). L'influence s'en reconnaît encore dans une page de la *Cité antique*; Fustel de Coulanges discerne une double forme de la plus ancienne religion, d'une part une religion des ancêtres, de caractère domestique, d'autre part une religion issue de la considération de la nature physique; dans la naissance de cette dernière, il observe comme Fontenelle l'insensibilité des premiers hommes au cours régulier de l'univers considéré comme un tout, et la projection anthropomorphique d'êtres préposés à chaque élément naturel : « Ce sentiment (de la nature physique) ne le (= l'homme des premiers temps) conduisit pas tout de suite à la conception d'un Dieu unique régissant l'univers. Car il n'avait pas encore l'idée de l'univers. Il ne savait pas que la terre, le soleil, les astres, sont des parties d'un même corps; la pensée ne lui venait pas qu'ils pussent être gouvernés par un même Être. Aux premiers regards qu'il jeta sur le monde extérieur, l'homme se le figura comme une sorte de république confuse où des forces rivales se faisaient la guerre. Comme il jugeait les choses extérieures d'après lui-même et qu'il sentait en lui une personne libre, il vit aussi dans chaque partie de la création, dans le sol, dans l'arbre, dans le nuage, dans l'eau du fleuve, dans le soleil, autant de personnes semblables à la sienne; il leur attribua la pensée, la volonté, le choix des actes; comme il les sentait puissants et qu'il subissait leur empire,

(4) *De l'origine des fables*, in fine.
(5) *Cours de Philosophie positive*, Ire leçon, début.

il avoua sa dépendance; il les pria et les adora; il en fit des dieux » (6).

Mais la lignée positiviste ne fut pas seule à reprendre cette théorie de la mythologie comme une erreur devenue mystification. Tout un courant intellectualiste s'alimenta à la condamnation portée par Fontenelle; à sa suite, on en vint, avec les Alain et les Brunschvicg (celui des *Ages de l'intelligence*), à ne voir dans les mythes qu'un amas de données opaques et inchoatives, un monde obscur voué à s'évanouir sous l'éclairage de la raison, sans autre intérêt pour le philosophe que de lui montrer rétrospectivement l'humble origine et les progrès de la conscience; de cet état d'esprit procèdent par exemple les lignes suivantes de Valéry : « Ce qui périt par un peu plus de précision est un mythe. Sous la rigueur du regard, et sous les coups multipliés et convergents des questions et des interrogations catégoriques dont l'esprit éveillé s'arme de toutes parts, vous voyez les mythes mourir, et s'appauvrir indéfiniment la faune des choses vagues et des idées » (7). Non d'ailleurs que la mythologie n'ait été bonne, et même méritoire, pour les esprits qui l'ont élaborée jadis; elle témoigne du premier effort de leur réflexion sur le monde; encore si proche de son origine, l'humanité ne pouvait guère viser plus haut que cette sorte de philosophie ingénue et imagée, qui suffisait au demeurant à résoudre ses problèmes; mais le développement de la raison nous a conféré d'autres exigences et d'autres possibilités; par suite, et à l'exception des esprits attardés au stade de l'*homo mythologicus*, quel autre souci que celui de l'archéologie pourrait nous faire prendre en considération l'univers légendaire ? Ce dédain intellectualiste à l'égard de la mythologie s'apparente à l'attitude de Spinoza en présence des épisodes concrets de l'histoire sainte; il est indispensable que le vulgaire, fermé à la lumière de la raison, ajoute foi à cette religion illustrée; mais le philosophe, qui accède à la théologie naturelle, est engagé à s'en dispenser : « Je pense avoir suffisamment établi par là à quels hommes la foi aux histoires contenues dans les livres sacrés est nécessaire, et pour quelles raisons; car il suit très évidemment de ce que je viens de montrer que la connaissance de ces histoires et la foi à leur vérité sont nécessaires au plus haut point au vulgaire dont l'esprit est incapable de percevoir les choses clairement et distinctement [...] Celui au contraire qui les ignore et néanmoins croit par la lumière naturelle qu'il y a un Dieu et ce qui s'ensuit, qui d'autre part observe la vraie règle de vie, celui-là possède entièrement la béatitude et la possède même plus réellement que le vulgaire, parce qu'il n'a pas seulement des opinions vraies, mais une connaissance claire et distincte » (8).

2° Au XVII[e] siècle également fut avancée une autre hypothèse, selon laquelle la mythologie païenne devrait être tenue pour un pla-

(6) *La cité antique*, liv. III, chap. II.
(7) *Petite lettre sur les mythes*, dans *Variété* II, p. 250-251.
(8) SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus* V, trad. Appuhn, p. 118.

giat caricatural des vérités de la Révélation juive. Alors que le dessein profond de Fontenelle était, en dénigrant la pensée mythique des Grecs, de combattre le christianisme, les tenants de la théorie du plagiat (Grotius, Vossius, l'évêque d'Avranches Daniel Huet) s'inspirent d'un souci apologétique : ils pensent affermir les positions chrétiennes en travaillant à établir que les formes religieuses qui en paraissent le plus éloignées procèdent en réalité du même point de départ, altéré par une interprétation insensée, et s'y ramènent donc en quelque manière; c'est dans un sens analogue que Chesterton peut voir aujourd'hui dans les idéologies socialistes du XIX[e] siècle des « idées chrétiennes devenues folles ».

Mais cet effort pour assigner une origine juive à la mythologie païenne qui l'aurait trahie à outrance en voulant la contrefaire n'est que l'application particulière d'une conception plus vaste. Dans cette dernière perspective, l'état primitif de la religion ne serait pas le polythéisme, mais un monothéisme que l'humanité aurait reçu en dépôt; incapable de le maintenir dans sa pureté originelle, elle l'aurait laissé se déformer, s'oblitérer, et donner lieu à la prolifération des dieux. Schelling a décrit la vogue de cette théorie : « Cette opinion que le monothéisme avait précédé le polythéisme jouissait de la faveur générale. On estimait que le polythéisme n'a pu naître que de la corruption qu'aurait subie une religion plus pure; que celle-ci ait eu ses origines dans une révélation divine, on considérait cela comme une vérité inséparable de cette hypothèse » (9). Il l'attribue, avec des nuances (en ce sens que la religion primitive n'y est pas présentée précisément comme le monothéisme, mais comme un théisme de contenu assez vague, *notitia Dei insita*), à l'*Histoire naturelle de la religion* de Hume; il la rapporte plus exactement à Lessing, dont il cite un passage de l'*Éducation du genre humain* sur la façon dont le Dieu unique, supposé connu à l'origine, a dû se morceler en une pluralité d'aspects érigés à la longue en divinités distinctes : « A supposer même que le premier homme venu au monde ait eu la notion d'un Dieu unique, cette notion, reçue en partage et non acquise, n'a certainement pas pu se maintenir longtemps dans sa pureté. Lorsque la raison, abandonnée à ses propres moyens, a commencé à y réfléchir, elle a décomposé l'Unique incommensurable en plusieurs commensurables et attribué un signe à chacune de ces parties. Telle serait l'origine naturelle du polythéisme et de l'idolâtrie » (10). A Lessing, il conviendrait enfin d'ajouter, dans la même perspective, d'autres représentants du préromantisme allemand, tels Kanne et Herder.

Aussi bien, cette hypothèse d'un monothéisme initial progressivement éclipsé par une mythologie pluraliste fut également adoptée

(9) *Introd. à la Philosophie de la Mythologie*, IV[e] leçon, trad. française, I, p. 101.
(10) LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, cité par SCHELLING, *ibid.*, p. 101.

par le XVIIIe siècle français. Voltaire, dans le *Dictionnaire philosophique*, prend nettement parti contre le caractère primitif du polythéisme; au commencement aurait été l'idée d'un Dieu unique, peu à peu détériorée, puis retrouvée par un mouvement pendulaire familier au développement de l'esprit humain : « Un autre savant beaucoup plus philosophe, qui est un des plus profonds métaphysiciens de nos jours, donne de fortes raisons pour prouver que le polythéisme a été la première religion des hommes, et qu'on a commencé à croire plusieurs dieux avant que la raison fût assez éclairée pour ne reconnaître qu'un seul Être suprême. J'ose croire, au contraire, qu'on a commencé d'abord par reconnaître un seul Dieu, et qu'ensuite la faiblesse humaine en a adopté plusieurs [...] On commence en tout genre par le simple, ensuite vient le composé, et souvent enfin on revient au simple par des lumières supérieures. Telle est la marche de l'esprit humain » (11). Dans l'article *Polythéisme* de l'*Encyclopédie*, Diderot exprime la même idée à propos, non plus de la croyance théorique, mais des pratiques du culte; l'idolâtrie ne serait pas le rite initial de la religion, mais résulterait de la dépravation d'un culte rendu d'abord au principe suprême : « Il est non seulement possible, mais même il est extrêmement probable que le culte de ce qu'on croyait la première et la grande cause de toutes choses a été antérieur à celui des idoles, le culte idolâtre n'ayant aucune des circonstances qui accompagnent une institution originaire et primitive, ayant au contraire toutes celles qui accompagnent une institution dépravée et corrompue » (12).

La position de Rousseau sur l'évolution du monothéisme au polythéisme rejoint à première vue celle de Voltaire et de Diderot; toutefois, la première religion lui apparaît moins comme une croyance absolue et universaliste, que comme un monothéisme relatif, particulariste, en quelque sorte numérique, et lié à l'unicité du pouvoir politique; le premier gouvernement fut tout ensemble « théocratique », les dieux y étant les rois (13), et monarchiste; chaque peuple ne reconnaissait donc à l'origine qu'un seul dieu-chef, et cultivait par conséquent un monothéisme de fait; dans la suite, la rencontre pacifique ou hostile des divers peuples confronta les dieux nationaux, et donna naissance au polythéisme. Ces vues sont exprimées dans le *Contrat social* : « De cela seul qu'on mettait Dieu à la tête de chaque société politique, il s'ensuivit qu'il y eut autant de dieux que de peuples. Deux peuples étrangers l'un à l'autre, et presque toujours ennemis, ne purent longtemps reconnaître un même maître. Deux armées se livrant bataille ne sauraient obéir au même chef. Ainsi des divisions nationales résulta le polythéisme, et de là l'into-

(11) *Dictionn. philosophique*, art. *Religion*, Seconde question.
(12) *Encyclopédie*, art. *Polythéisme*, t. XII, p. 955.
(13) C'est le caractère magique de la royauté primitive, mis en lumière par Frazer, et que Max Weber appelle « charismatisme ».

lérance théologique et civile qui naturellement est la même » (14). La normalisation du polythéisme fut entraînée par les conquêtes romaines, qui exportèrent en tous lieux les dieux de Rome et introduisirent à Rome les dieux des peuples asservis : « Enfin les Romains ayant étendu avec leur empire leur culte et leurs Dieux, et ayant souvent eux-mêmes adopté ceux des vaincus en accordant aux uns et aux autres le droit de Cité, les peuples de ce vaste empire se trouvèrent insensiblement avoir des multitudes de Dieux et de cultes, à peu près les mêmes partout : et voilà comment le paganisme ne fut enfin dans le monde connu qu'une seule et même Religion » (15).

Malgré son hostilité aux Encyclopédistes, le mouvement traditionaliste du début du XIX^e siècle reprit et amplifia leur conception du polythéisme comme dégradation d'un monothéisme originel. Dans le domaine de la religion comme dans celui du langage ou du droit constitutionnel, la Révélation livrée en dépôt à l'humanité primitive contenait la vérité à l'état pur; mais les hommes ne surent pas maintenir l'authenticité de la tradition, et la laissèrent s'adultérer en diverses aberrations. C'est ce qui ressort par exemple des *Soirées de Saint-Pétersbourg* de Joseph de Maistre. Dans tous les cantons de la culture, les hommes primitifs l'ont emporté sur leurs successeurs, comme en témoigne l'âge d'or que les diverses civilisations placent à leur origine : « Nous devons donc reconnaître que l'état de civilisation et de science, dans un certain sens, est l'état naturel et primitif de l'homme. Ainsi toutes les traditions orientales commencent par un état de perfection et de lumières, je dis encore de *lumières surnaturelles*; et la Grèce, la menteuse Grèce, *qui a tout osé dans l'histoire*, rendit hommage à cette vérité en plaçant son âge d'or à l'origine des choses » (16). A plus forte raison en matière religieuse la vérité doit-elle être supposée connue au commencement des temps; la mythologie païenne résulte de l'obscurcissement de ce message originel, qui peut y être retrouvé par un travail de purification : « Il sera démontré que les traditions antiques sont toutes vraies; que le paganisme entier n'est qu'un système de vérités corrompues et déplacées; qu'il suffit de les *nettoyer* pour ainsi dire et de les remettre à leur place pour les voir briller de tous leurs rayons » (17).

3° La théorie traditionaliste n'est pas sans analogie avec une troisième hypothèse sur l'essence et l'origine de la mythologie, en ce sens que l'une et l'autre postulent un état de perfection originelle progressivement abâtardi. Mais les causes assignées maintenant à la déformation sont tout autres, d'ordre essentiellement linguistique. A en croire Herder et le philologue Heyne, puis Humboldt et Max

(14) *Du Contrat social* IV, 8, éd. Halbwachs, p. 413-414.
(15) *Ibid.*, p. 416.
(16) *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, II^e entretien.
(17) *Ibid.*, XI^e entretien. Les italiques sont de J. de Maistre.

Müller, la mythologie serait en effet née d'une déficience du langage, dont le défaut constant est la paronymie, génératrice d'ambiguïté; les hommes des premiers temps auraient élaboré des conceptions scientifiques valables; mais le manque de termes techniques propres à exprimer les causes et principes généraux les aurait contraints à désigner ces notions abstraites par des noms d'allure personnelle; de même les rapports logiques durent être rendus par des images matérielles, par exemple la relation abstraite de causalité par l'image concrète de la génération. Les théories scientifiques furent ainsi revêtues d'une sorte de présentation dramatique, où les principes ressemblaient à des personnages et les relations à des intrigues; les savants eux-mêmes ne s'y laissèrent pas prendre, bien que l'obsession où ils étaient des objets de leur étude pût facilement les faire passer pour les acteurs d'un drame cosmologique; mais il n'en fut pas ainsi pour les profanes, qui ne tardèrent pas à perdre de vue les concepts déguisés en récits historiques; on s'intéressa tellement au drame et à ses personnages que l'on en vint à oublier les théories qu'ils mettaient en scène. Les poètes amplifièrent les fables ainsi constituées et les séparèrent définitivement des abstractions qu'elles dissimulaient d'abord; un transfert progressif avait fait du nom de chose un nom de personne, un nom propre; et comme les figures ainsi engendrées bénéficiaient du prestige de leur origine scientifique, les *nomina* devinrent des *numina*, en sorte que la mythologie résulterait d'une simple évolution grammaticale. — Tout n'est pas chimérique dans ces conjectures; mieux que les illustrations rapportées par Schelling (18), et qui datent un peu, un exemple emprunté à la physique contemporaine aidera peut-être à le montrer. Les « relations d'incertitude » de Heisenberg ont établi qu'à l'échelle de ses plus petits composants, la matière échappait au déterminisme classique, et que, dans certaines conditions, l'avenir immédiat de ses constituants ultimes ne pouvait être prévu avec sécurité. Mais les physiciens manquent de termes appropriés pour qualifier, dans la matière, des caractères habituellement réservés aux êtres vivants; à leur défaut, ils sont donc réduits à utiliser des mots de psychologie humaine, et parlent de comportement, d'autonomie, de libre arbitre, etc. C'est sans inconvénient aussi longtemps que l'on n'en est pas dupe; mais supposons qu'arrive un grand recul de la culture, et que l'on en vienne à oublier l'intention des physiciens dans leurs descriptions anthropomorphiques; il y a toutes chances qu'elles ne tarderaient pas alors à être prises à la lettre, et regardées comme la relation mythologique des aventures de Molécule et d'Atome, ou d'Onde et de Corpuscule. Or c'est à un phénomène de ce genre que les tenants de la théorie du malentendu linguistique attribuent l'origine de la mythologie.

(18) *Op. cit.*, IIᵉ leçon, trad., I, p. 37 sq.

4° Outre une *Weltanschauung* naïve entretenue par des imposteurs, le produit de la déformation d'un théisme primitif et le fruit d'une méprise philologique, il reste que la mythologie soit regardée comme une invention poétique gratuite, dénuée de tout souci d'expliquer la nature comme de tout précédent religieux ou scientifique, simplement destinée à satisfaire l'instinct créateur de ses auteurs et le goût d'un public amateur de merveilleux. Cette conception de la mythologie apparaît si banale et naturelle qu'il est inutile d'en mentionner les innombrables défenseurs. Qu'il suffise de savoir qu'ils peuvent se réclamer d'Hérodote; car cet historien, dans un passage souvent invoqué, attribue la création de la mythologie classique à Hésiode et Homère : « Ce sont eux qui, dans leurs poèmes, ont fixé pour les Grecs une théogonie (οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι), qui ont attribué aux dieux leurs qualificatifs, partagé entre eux les honneurs et les compétences, dessiné leurs figures » (19).

2. — LA RECONNAISSANCE D'UNE VÉRITÉ INDIRECTE DE LA MYTHOLOGIE. L'HYPOTHÈSE ALLÉGORISTE

Les quatre théories qui viennent d'être parcourues s'accordent, moyennant diverses nuances, à voir dans la mythologie un tissu d'erreurs, d'impostures, de contrefaçons, de malentendus, d'affabulations insignifiantes. Mais on n'a pas manqué de dénoncer leurs propres points faibles, et Schelling moins que personne. En présence de l'hypothèse d'une cosmologie anthropomorphique exploitée par des faussaires, il se refuse à envisager que la religion, qui est l'activité la plus grandiose de la conscience, puisse reposer sur une escroquerie.

Sa critique de la théorie de l'altération d'un monothéisme originel, à laquelle il donne le nom d' « émanatisme », est plus attentive. Il lui concède sans doute que l'histoire de la conscience religieuse ne saurait avoir commencé par un néant, par une stupidité originelle; conçue comme un développement biologique, cette histoire doit partir d'un germe qui contient à l'état latent toute l'organisation ultérieure. Mais l'émanatisme majore excessivement la qualité de ce germe en le chargeant d'une richesse totalement actualisée; si toute perfection se trouve concentrée à l'origine, le devenir perd sa raison d'être, qui est précisément d'y conduire; l'évolution devient une régression, et l'histoire une décadence. Schelling déverse contre l'émanatisme religieux son hostilité à l'égard de la procession néoplatonicienne, à laquelle il reproche son mépris de la « progéniture »; Plotin a tort de croire que l'être puisse se dégrader de haut en bas, alors que de l'absolu ne peut sortir que l'absolu, selon l'enseignement authentique de Platon (*Timée* 29 e : Dieu, étant bon, a voulu que toutes

(19) HÉRODOTE, *Histoires* II, 53, 5-8, trad. Legrand, p. 103-104.

choses naquissent semblables à lui, παραπλήσια ἑαυτῷ). Passe encore que l'on suppose à l'origine de la religion le théisme inconsistant revendiqué par Hume; mais la croyance dans laquelle l'on veut voir la matrice de toute la piété ultérieure devait être riche et forte; on ne saurait la réduire comme Hume à une construction de la raison humaine ou à la satisfaction d'exigences immanentes, et elle ne peut être que l'objet d'une révélation divine, bref un véritable monothéisme, nullement un simple théisme. Mais comment concevoir que le monothéisme ait pu donner naissance au polythéisme, — qu'il exclut dans sa définition même, — que l'unicité de Dieu se soit transmuée en la multiplicité des dieux ? Si l'humanité avait commencé par connaître la vérité sur Dieu, elle aurait été dans l'impossibilité de la désapprendre (20). Malgré Voltaire et Lessing, il est pour l'esprit humain des acquisitions définitives, et le monothéisme en est une. Comment un phénomène aussi grandiose que le paganisme se réduirait-il à une dégradation ? L'émanatisme a le tort de n'assigner à la mythologie que des causes négatives; il oublie que chaque époque de l'histoire de la conscience a en soi-même sa raison d'être. Loin qu'elle en provienne par altération, la mythologie précède la Révélation comme son fondement et sa matière indispensable; elle joue par rapport au monothéisme le même rôle que la nature par rapport à la surnature; sans elle, la religion spirituelle demeurerait sans enracinement. — Il est permis de remarquer que l'argumentation théorique de Schelling trouve une confirmation dans les données ultérieures de l'histoire des religions. On se souvient que Lessing expliquait la transition du monothéisme au polythéisme par le fait que différents aspects inséparables du Dieu unique auraient été progressivement personnifiés en des dieux distincts. Mais un historien comme Usener observe le phénomène inverse, par lequel des dieux d'abord multiples finissent par manquer d'emploi, et par se résorber dans le giron de quelques dieux majeurs, dont ils deviennent précisément des aspects; il remarque que, selon Hésiode, le nombre des êtres immortels qui, par ordre de Zeus, veillent sur l'humanité s'élève à trois fois dix mille; comment en reste-t-il si peu de traces dans la suite ? C'est qu'ils étaient trop faibles pour résister à l'attraction des dieux pleinement développés et d'attributions voisines, qui les ont absorbés : « Ils ne peuvent faire mieux que de se rattacher à ceux-ci, de s'y subordonner. Le plus souvent, ils deviennent des attributs des dieux » (21).

La critique que Schelling développe contre la théorie émanatiste de la mythologie vaut également à l'encontre de l'hypothèse de la méprise grammaticale, qui en est un essai de justification d'allure philologique; le philosophe romantique tient que la mythologie ne

(20) SCHELLING, *op. cit.*, IV[e] leçon, I, p. 96 sq.

(21) H. USENER, *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*[3], Frankfurt/Main 1948, p. 272.

peut trouver son origine dans un phénomène linguistique, puisque c'est la langue qui procède de la mythologie; les dieux ne peuvent être nés d'un contresens, ni la religion d'un jeu de mots. — Quant à la théorie esthétique, elle fait de la mythologie une invention. Il ne peut être question d'une invention individuelle, la mythologie n'ayant évidemment pu être accréditée par un seul poète, ni même par plusieurs. Serait-elle l'invention du peuple ? Pas en tout cas d'un peuple particulier, par suite de la parenté qui relie les mythologies des peuples les plus différents, sans possibilité d'influence de l'une sur l'autre. Surtout, on ne peut concevoir un peuple privé de sa mythologie, qui est la vision du monde dans laquelle il se rassemble; la naissance de la mythologie doit donc coïncider avec la naissance du peuple lui-même : « S'il est impossible d'admettre que la mythologie d'un peuple naisse au sein de ce peuple, comme sa création ou son émanation, il ne reste qu'à admettre que sa mythologie naît en même temps que lui, en tant que sa conscience *individuelle*, par laquelle il se détache de la conscience générale de l'humanité et grâce à laquelle il est tel peuple, et non tel autre, et se distingue de tous les autres non moins que par sa langue » (22). Indispensable à l'existence de son inventeur éventuel, la mythologie ne saurait donc être une invention. Elle a précédé tous les poètes, et même la *Théogonie* d'Hésiode n'est que l'exposé épique d'une histoire déjà pleinement épanouie. Quant au témoignage d'Hérodote qui semble dire le contraire, son interprétation repose en réalité sur un contresens; car, dans le paragraphe précédent (23), l'historien grec rapporte qu'il y eut une époque (celle des Pélasges, correspondant à celle que Schelling désigne par le nom de « Sabisme ») où l'histoire des dieux était muette, inexprimée, indistincte, innommée; Homère et Hésiode, qui représentent l'époque hellénique, n'auraient donc fait qu'expliciter une réalité religieuse préexistante; leur intervention ne fut pas créatrice, mais ordonnatrice de la mythologie; elle correspond exactement, sous forme *historique*, à ce que dit sous forme *mythique* Hésiode lui-même, quand il raconte que Zeus, après avoir vaincu les Titans, a réparti attributions et dignités entre les immortels (24); Zeus a été l'ordonnateur mythique du panthéon païen, comme les premiers poètes en ont été les ordonnateurs historiques; ils n'ont pas inventé une forme religieuse nouvelle, mais simplement classifié des divinités antérieures à eux (25). Bref, toutes les raisons concourent à établir que c'est la mythologie qui est la source de la poésie, et non l'inverse.

En conclusion, dénigrer la mythologie comme une imposture, une régression, un malentendu ou une fable, n'est point la comprendre; on ne l'explique pas en la rayant de l'histoire comme un mauvais

(22) SCHELLING, *op. cit.*, III^e leçon, I, p. 78.
(23) II, 52.
(24) HÉSIODE, *Théogonie* 881 sq.
(25) SCHELLING, *op. cit.*, I^re leçon, I, p. 18-23.

moment, que l'on évoquerait seulement pour se féliciter qu'il soit, Dieu merci, révolu. En réalité, toute époque du devenir est originale, et donc précieuse; aucune ne doit être sacrifiée aux autres, pas même la « barbarie » à la « civilisation ». Il faut se résigner à accorder à la mythologie une certaine valeur de vérité, et nous allons voir comment la théorie de l'allégorie prend ce parti. Cette nouvelle hypothèse n'est d'ailleurs pas exclusive des précédentes; elle peut se partager avec elles l'interprétation des mythes; c'est ainsi que Voltaire l'applique à certaines légendes seulement, les autres continuant à s'accommoder des théories du monothéisme dégradé et de l'invention poétique : « Il est impossible de ne pas reconnaître dans ces fables une peinture vivante de la nature entière. La plupart des autres fables sont ou la corruption des histoires anciennes, ou le caprice de l'imagination » (26).

***

L'explication allégoriste consiste essentiellement à supposer dans la mythologie une structure ambivalente, la dualité d'un sens apparent et d'un sens caché : parcouru superficiellement, le mythe se réduit à un bavardage sans conséquence, justiciable des interprétations péjoratives que nous avons recensées; mais, scruté en profondeur, il laisse apparaître un fond doctrinal considérable, ainsi dissimulé à la manière d'un cryptogramme. Quoi que l'on pense, les hommes n'ont pas d'abord eu le souci d'être clairs; la simple vérité leur parut fade pour eux-mêmes comme pour autrui, et ils imaginèrent de la travestir pour être plus persuasifs; de plus, ne se souciant pas d'être entendus de tous, ils virent dans ce déguisement du vrai le moyen d'en fermer l'accès aux indignes; enfin, la vérité a plus de prix quand on la découvre soi-même; incapables de la trouver, les hommes, en l'assortissant de merveilleux, eurent l'illusion de prendre part à sa confection. Ces remarques ont été finement notées par La Bruyère : « L'homme est né menteur. La vérité est simple et ingénue, et il veut du spécieux et de l'ornement. Elle n'est pas à lui, elle vient du ciel toute faite, pour ainsi dire, et dans toute sa perfection; et l'homme n'aime que son propre ouvrage, la fiction et la fable » (27). On comprend dès lors que l'expression allégorique de la vérité ait pu en précéder le discours direct : « C'est pourquoi il m'est arrivé d'écrire certain jour : Au commencement était la Fable! » (28). Les Écritures chrétiennes, par l'usage incessant qu'elles font des prophéties, figures et paraboles, apportent un témoignage de cette antériorité de l'expression déguisée relativement à l'expression claire; le style allégorique s'inspire d'ailleurs, en bon pédagogue, du souci de graduer la vérité

(26) VOLTAIRE, *Dictionn. philosophique*, art. *Fables*.
(27) *Des esprits forts* 22.
(28) VALÉRY, *op. cit.*, p. 255.

selon la capacité de l'auditeur; aux enfants convient le lait, aux adultes la nourriture solide, ainsi que Paul l'enseignait aux Corinthiens (29). Mais l'allégorie n'est qu'un véhicule; pour retrouver la signification qu'elle transporte, il faut rompre le voile dont elle l'a enveloppée; à l'effort de l'auteur en vue de l'*expression* allégorique répond chez le lecteur un travail d'*interprétation* allégorique; deux démarches auxquelles les habitudes du langage réservent le même nom d' « allégorie », par une équivocité gênante à ne jamais perdre de vue.

La mythologie serait ainsi la transcription imagée d'un fond de vérité, qu'un déchiffrement averti restituerait en clair. Cette conception allégoriste de la mythologie connut un succès considérable dans le romantisme allemand (30); en réaction contre le protestantisme iconoclaste et le prosaïsme de l'*Aufklärung*, le romantisme manifesta un goût très vif de l'imagerie; à la froide raison, l'on opposa les droits de la fantaisie et de l'imagination, le prestige du *Gemüt* comme organe de la *Bildnerei*. On devine quelle séduction l'univers chatoyant de la mythologie dut exercer sur de tels esprits, et tout ensemble quel embarras prenait ces philosophes en présence de cet édifice fabuleux d'où toute raison semblait absente. Dans ces conditions, l'hypothèse de l'allégorie ne put leur apparaître que comme la rédemption de la mythologie; par sa double épaisseur, fantaisiste en surface, mais sérieuse en profondeur, cette conception du mythe se trouva satisfaire simultanément à leur appétit de couleur et à leur exigence de rationalité; l'apparence truculente subsistait pour l'artiste, mais une signification théorique s'ouvrait au déchiffrement du philosophe. L'engouement du romantisme pour l'explication allégoriste de la mythologie fut consacré par le grand Creuzer, qui publie en 1810 le premier volume de sa monumentale *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*; la nature symbolique de l'imagerie s'y trouvait approfondie. Creuzer pense que l'image est plus précoce que le discours, et que les premiers sages se sont exprimés par le détour des figures symboliques avant d'user du style direct; les hiéroglyphes relèvent ainsi du symbolisme, qui est essentiellement brachylogie. Comme la lumière simple est décomposée, puis recomposée par le prisme, l'idée se disperse naturellement dans l'arc-en-ciel du symbole, avant que notre intuition n'en refasse la synthèse (31); c'est dire que la symbolique opérée par la mythologie appelle une herméneutique, dont les prêtres furent les premiers praticiens. L'adéquation est d'ailleurs plus ou moins parfaite entre le contenu et la forme du symbole; elle est plus poussée dans la sculpture grecque (symbolique *plastique*), plus inchoative dans les légendes, où

(29) *Ire Ép. aux Corinth.* III, 2.

(30) Cf. les notations pénétrantes de VL. JANKÉLÉVITCH, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris 1933, p. 249 sq.

(31) CREUZER, *Symbolik* I, 3, 26; cf. JANKÉLÉVITCH, *op. cit.*, p. 253.

la plénitude de l'essence ne parvient pas à s'exprimer totalement (symbolique *mystique*). N'importe, la mythologie se présente à nous comme un poème hermétique, dans lequel les initiés savent lire les secrets de Dieu.

***

Schelling a cru de bonne heure en cette explication dualiste de la mythologie, avant même qu'elle n'ait été magnifiée par Creuzer; dans sa dissertation de 1792 et dans un essai de 1793 *Ueber Mythen* apparaît la nécessité de séparer entre la vérité profonde et son revêtement imagé : *imagines mythicae a sensu quem inuoluunt sunt accurate discernendae.* De cet accueil favorable réservé par Schelling à l'hypothèse allégoriste, il faut chercher la raison dans l'affinité que cette attitude présentait avec plusieurs éléments de sa propre pensée : d'une part, la dualité du signe et du signifié, essentielle à l'allégorie, recoupait le dualisme plus général qui se fait jour dans la vision du monde du philosophe romantique; d'autre part, la notion même d'expression et d'interprétation allégoriques s'apparentait à d'autres notions, telles celles de prophétisme et d'ironie, auxquelles Schelling a toujours porté le plus grand intérêt. Examinons brièvement cette double correspondance que la théorie de l'allégorie rencontrait dans les préoccupations schellingiennes.

En premier lieu, une conception en quelque sorte platonicienne des deux mondes a les faveurs de Schelling. Il existe un monde vrai et un monde apparent, dont la relation est celle du modèle et de l'image. Dans le cours ordinaire de la vie, on ne connaît que le dernier, que Platon (*Timée* 30 c) appelle ὅδε ὁ κόσμος ou ὁ νῦν κόσμος; mais le monde tel qu'il est perçu par les sens, le monde que l'on peut montrer, *ce* monde, n'est pas *le* monde; la conscience universelle sait que ce monde n'est que l'image imparfaite d'un modèle primitif parfait. Rien d'autre jusqu'ici qu'un platonisme assez banal. Mais Schelling reproche à Platon d'exagérer la dignité du monde visible en supposant que, une fois entièrement ordonné, et sans être éternel de par sa nature, il n'en a pas moins une durée impérissable, à l'abri du vieillissement, comme un dieu bienheureux (ἀγήρων, ἄπαυστος βίος, εὐδαίμων βίος, dans *Timée* 33 a, etc.). Le christianisme est avec raison beaucoup plus radical; pour lui, le monde sensible n'est plus un *être*, mais un *état*; c'est ce qu'énonce Paul en disant que « la *figure* de ce monde est périssable », παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου (32); figure, et donc *image*, que Schelling reproche à Luther d'avoir traduit à l'envers par *essence* : *das Wesen dieser Welt vergeht* (33). — On voit immédiatement le rapport de cette conception

(32) *I*re *Ép. aux Corinth.* VII, 31.
(33) SCHELLING, *op. cit.*, XXe leçon, II, p. 241 sq.

dualiste à la théorie de l'allégorie. S'il est vrai que le monde visible est l'image passagère, l'esquisse approximative d'un monde exemplaire, le premier, pour qui sait le comprendre, doit faire d'incessantes allusions au second, en constituer une sorte de hiéroglyphe. Le vulgaire ne voit pas au delà de la nature; mais l'homme spirituel y discerne, comme en filigrane, l'indication de la Surnature; le monde visible et le monde invisible deviennent un univers exotérique et un univers ésotérique. Mais la dualité du signe et du signifié dans l'allégorie apparaît comme une application particulière de cet hermétisme cosmique. On comprend dans ces conditions que Schelling, promoteur d'une symbolique généralisée, ait volontiers admis l'hypothèse d'un système doctrinal dissimulé au fond de l'imagerie mythologique.

D'autant plus que, en second lieu, la notion même d'allégorie rejoignait plusieurs de ses notions familières. Observons d'abord combien l'idée de l'allégorie est liée à l'essence même du *langage*. On a souvent fait remarquer (Heidegger) la solidarité de la pensée et de *son* langage, simultanés et inséparables, d'où naît la difficulté de traduire une pensée dans une autre langue que l'originelle. Il n'empêche que tout langage accuse un décalage par rapport à la pensée; car leur relation n'est pas immédiate; elle ne se présente pas comme une correspondance juxtalinéaire, mais bien comme un parallélisme global et approximatif, inexistant dans le détail, ainsi qu'il est de règle dans tous les rapports du corps et de l'âme (cf. la critique bergsonienne de la théorie des localisations cérébrales dans l'aphasie). Cette infidélité du langage à la pensée provient d'une double inadéquation : d'une part, chaque signe du langage répond à plusieurs contenus de pensée différents (homonymie); le mot est rarement univoque, et le clavier rudimentaire du langage ne dessert pas les innombrables nuances de la pensée; d'autre part, bien que plus rarement et avec un moindre danger, la même idée peut s'exprimer par des mots divers (synonymie). Pour ces deux raisons, la coextensivité du signe et du sens est l'exception, et la paronymie la règle. Dès lors, à lui seul, le langage est naturellement déguisement et allégorie; il dit autre chose qu'il ne semble dire (34). Mais, comme si ce travestissement inséparable du langage ne suffisait pas, l'on a imaginé d'introduire l'allégorie proprement dite, qui est un déguisement du langage clair, c'est-à-dire le déguisement d'un déguisement. Le langage se présente ainsi comme une première allégorie, et l'allégorie comme un langage redoublé. Plus proche encore de l'allégorie apparaît cette variété du langage qu'est le *secret*, à la fois mutisme et confidence (car un secret est toujours partagé), mystère manifeste à certains, silence semi-public, tous caractères qui définissent également l'expression allégorique.

(34) On lira à ce sujet les fines analyses de VL. JANKÉLÉVITCH, *L'ironie ou la bonne conscience*[2], Paris 1950, p. 33 sq.

Les affinités allégoriques du langage ne semblent guère avoir préoccupé Schelling, qu'intéressent plutôt, nous l'avons vu, les problèmes relatifs à l'origine des langues. En revanche, il a prêté attention à deux autres notions apparentées à l'allégorie, celles de prophétisme et d'ironie. De même que les images sensibles sont pour le clairvoyant le signe du monde spirituel, de même le présent livre au prophète l'énigme de l'avenir; le *prophétisme* apparaît comme une allégorie de la durée, et l'allégorie comme un prophétisme de l'instant. A l'instar du monde visible, le présent est ambigu; le vulgaire n'y voit rien au delà de l'événement immédiat, mais l'initié sait y discerner l'événement futur, masqué sous les allégories de l'histoire. La possibilité du prophétisme découle pour Schelling de sa conception de l'immanence réciproque des divers moments du devenir, dont on notera la parenté avec les vues de Bergson; le déroulement de la conscience est organique comme le développement biologique; or toute l'évolution ultérieure de l'individu vivant est préformée dans le germe; de même toute époque de l'histoire se trouve contenue dans n'importe quelle autre, soit à l'état de virtualité (l'avenir préparé par le passé), soit à l'état de récapitulation (le passé achevé par l'avenir). Envisagée sous l'angle du futur, la solidarité des moments du devenir engendre le prophétisme. L'histoire est un long enchaînement d'événements prophétisés. Dans le christianisme évidemment : l'Ancien Testament prophétise le Nouveau, le Père prophétise le Fils, le Fils prophétise l'Esprit saint. Mais la mythologie grecque elle aussi est prophétique; elle l'est même doublement. Elle regorge d'abord de prophéties intérieures à sa propre histoire; les mystères, qui exercent dans l'hellénisme la fonction homologue de celle des prophètes dans le judaïsme, sont pleins d'espérances; tout y converge vers le second Dionysos; le nom même d'« Éleusis » signifie l'« avent » du Dieu spirituel; Hermès est le « messager » des dieux futurs, etc. Mais l'activité prophétique de la mythologie s'étend aussi hors d'elle-même : elle prophétise sa propre ruine, c'est-à-dire l'apparition du Messie; on discerne dans la religion grecque le sentiment d'une grande chose à venir, mais non encore reconnaissable; plusieurs expressions de Platon peuvent passer pour des anticipations du christianisme (35); Héraclès, Dionysos, Osiris sont en quelque sorte des préincarnations du Christ; dans cette perpétuelle allusion à sa propre disparition, Schelling voit la raison de la mélancolie qui colore la piété antique, de la tristesse d'un Marc Aurèle à la folie d'un Héliogabale (36).

Tout aussi proche de l'allégorie apparaît l'idée de l'*ironie*. Elle revêt une importance considérable dans le romantisme allemand, qui y voit une sorte de frivolité dédaigneuse grâce à laquelle l'esprit

(35) Cf. SCHELLING, *op. cit.*, XI[e] leçon, II, p. 6.

(36) *Ibid.*, XXIII[e] leçon, II, p. 328. Sur la théorie schellingienne du prophétisme, on verra JANKÉLÉVITCH, *L'odyssée...*, p. 9-18.

garde ses distances par rapport aux objets. Mais l'ironie ainsi entendue est encore une allégorie, une ψευδολογία, car elle pense une chose et en dit une autre; aussi Hoffmann, dans *Princesse Brambilla* (37), peut-il opposer, à la bouffonnerie italienne, l'humour allemand, qui est « allégorique ». Schelling éprouve trop le sentiment du malheur de l'existence pour prendre lui-même l'univers à la légère; c'est en Dieu qu'il place l'ironie, parce que Dieu peut agir à l'encontre de sa nature, vouloir une chose et réaliser la chose contraire; il feint de créer un vrai monde, mais il en crée un faux où il dissimule ses intentions; il triomphe en mourant sur une croix, comme un voleur, ce qui est une ironie à son échelle; il encourage Satan à le détester; il pose un ordre de valeurs qu'il ne tarde pas à supprimer, il nie d'abord celui qu'il voudra finalement instaurer, et son opération est une incessante simulation. Mais, bien que Schelling situe l'ironie à un autre niveau que ne faisaient les romantiques, le résultat est le même du point de vue qui est ici le nôtre. En effet, si Dieu fait toujours « semblant », rien de ce qu'il produit ne doit être pris à la lettre; que l'ironie soit un privilège divin ou une qualité de l'esprit, elle engendre pareillement la nécessité d'une interprétation allégorique du monde; elle nous enjoint de nous défier des apparences, qui disent une chose et en signifient une autre; l'univers a deux aspects, un aspect exotérique que les sots prennent au sérieux, et un aspect ésotérique qui se révèle à l'ironiste; si le monde est l'épiphanie de l'ironie divine, il faut le comprendre à l'envers, c'est-à-dire l'interpréter comme un symbole apparemment inverse de sa signification. L'ironie de Dieu apparaît en définitive comme le fondement et le précepte de la vision allégoriste de l'univers; elle se fait d'ailleurs entendre jusque dans l'édifice proprement mythologique, où les Olympiens se moquent d'eux-mêmes, et ridiculisent Arès et Aphrodite (38). — Il n'est pas nécessaire d'insister davantage sur les répercussions allégoriques des notions de prophétisme et d'ironie; on comprend maintenant comment l'explication de la mythologie par l'allégorie pouvait cadrer avec les préoccupations les plus profondes de Schelling, et comment il dut accepter d'emblée la proposition que lui en faisait le romantisme contemporain.

***

La théorie allégoriste de la mythologie revêt diverses spécifications selon la nature du noyau doctrinal que l'on suppose exprimé par l'apparence imagée ou narrative. L'allégorie est *historique* lorsque ce fond de vérité est présenté comme un ensemble d'événements humains. Une telle conception est traditionnellement attribuée au

(37) Début du chap. III, cité par JANKÉLÉVITCH, *L'ironie...*, p. 33, n. 1.
(38) Voir JANKÉLÉVITCH, *L'odyssée...*, p. 154-158.

grec Evhémère, qui prétendit concilier avec la mythologie régnante la doctrine épicurienne des dieux oisifs; les dieux officiels ne seraient autres que des hommes divinisés, et la mythologie aurait été produite par de multiples apothéoses. Cette variété de l'allégorie rallia de nombreux partisans au temps de Schelling, en Allemagne (39) comme en France; l'un de ces derniers, l'illuministe Ballanche, voit par exemple dans les voyages d'Ulysse ou dans les aventures d'Orphée la transcription mythique de certains épisodes historiques de la lutte entre patriciens et plébéiens (40). Si l'on remplace, à l'arrière-plan de la mythologie, cette trame historique par un enseignement d'ordre scientifique, l'on obtient l'allégorie *physique*, généralement rattachée aux stoïciens, et à laquelle s'apparentent, comme on le comprendra facilement, les théoriciens de la méprise linguistique; la mythologie serait alors une version religieuse des phénomènes de la nature. L'allégorie *morale* observe que chacun des dieux mythiques est caractérisé par une propriété morale qui, chez lui, l'emporte sur toutes les autres; d'où l'idée, qui aurait pu être celle des inventeurs de la mythologie eux-mêmes, de prendre les dieux pour symboles de certaines vertus ou de certains vices; Schelling cite à propos de cette tendance l'exemple de Bacon, qui, dans un opuscule *De sapientia ueterum*, a vu dans la mythologie une philosophie morale et politique parée des oripeaux de la poésie. L'allégorie *métaphysique*, élaborée par le néoplatonisme, tient les mythes pour le déguisement de doctrines proprement philosophiques. Il faudrait nommer encore l'allégorie *psychologique*; et enfin l'allégorie spécifiquement *religieuse*, dont Creuzer est le champion, et selon laquelle l'expression mythologique n'aurait pas conféré à la vérité exprimée un caractère religieux, qu'elle avait déjà, mais aurait simplement opéré le passage de la religion spirituelle à une religion historiée.

Schelling, qui a longuement décrit ces diverses formes de la théorie allégoriste (41), ne s'attarde guère aux deux dernières. Nous ne l'imiterons pas sur ce point, en raison du prestige renouvelé dont les allégories psychologique et religieuse viennent de bénéficier au XXe siècle : l'une avec la conception de la mythologie élaborée par les psychologues « des profondeurs », l'autre avec l'entreprise de « démythisation » assumée par certaines philosophies religieuses contemporaines.

On connaît l'importance du rôle joué par l'univers mythologique dans la synthèse freudienne. Dans cet univers, Freud ne se contente pas de voir un réservoir inépuisable d'illustrations pour les conjonctures psychiques les plus saugrenues; il s'est encore forgé une véri-

(39) Schelling en nomme quelques-uns au début de la IIe leçon de l'*Introduction*, I, p. 32.

(40) BALLANCHE, *Première addition aux prolégomènes*.

(41) *Op. cit.*, IIe leçon, I, p. 31 sq.

table doctrine sur l'origine et la nature de la mythologie, qui s'apparente à l'allégorie psychologique classique. Soit le célèbre mythe de la naissance du héros. Il comporte une structure générale qui se retrouve un peu partout : le héros est fils de roi; sa naissance est précédée de graves difficultés; pendant la grossesse de la mère, une prédiction annonce que la naissance de l'enfant serait cause d'un malheur, généralement au détriment du père; en conséquence, le père donne l'ordre de tuer l'enfant, ou de l'exposer à quelque danger extrême; le plus souvent, le bébé est déposé dans une corbeille, et abandonné au fil de l'eau; il se trouve alors sauvé par des animaux ou de petites gens, des bergers par exemple, et allaité par un animal femelle ou une humble femme; devenu grand, il retrouve ses nobles parents, se venge de son père, et parvient à la grandeur et à la renommée. L'essentiel de ce mythe générique se vérifie par exemple dans l'histoire de Sargon d'Agade, fondateur de Babylone, dans celles de Cyrus et de Romulus, et encore dans les légendes d'Œdipe, Pâris, Persée, Héraclès, Amphion, Gilgamesh, etc. Freud ramène au même schéma l'histoire de Moïse, au prix d'un coup de pouce donné à l'*Exode*; selon ce récit en effet, c'est la famille naturelle de Moïse qui est de condition modeste (des lévites juifs), et sa famille adoptive qui est royale (la princesse d'Égypte), en sorte que la structure habituelle du mythe se trouve inversée sur ce point. Mais Freud, sous cette déviation, prétend reconstituer le mythe primitif, et déterminer les raisons de l'inversion : à l'origine, l'enfant aurait été le petit-fils du Pharaon, lequel, redoutant en lui un éventuel rival, l'aurait fait abandonner aux eaux du Nil; cet enfant aurait alors été sauvé et adopté par des Juifs. Cette légende primitive concorde avec le schéma mythique général, et Freud trouve une confirmation du bien-fondé de sa restitution dans l'origine égyptienne du nom de Moïse; quant au remaniement de la légende originelle, il aurait obéi à des considérations nationalistes; en effet, les Juifs qui ont écrit l'*Exode* n'avaient que faire d'un héros de souche étrangère, et auraient pour cette raison judaïsé Moïse.

Quoi que l'on pense de la réduction de l'histoire de Moïse à celles d'Œdipe et de Romulus, il apparaît à Freud que ce mythe a une origine psychologique : il est le déguisement de l'évolution qui s'accomplit dans l'attitude de tout enfant par rapport à son père. La tentative de meurtre de l'enfant mythique reflète la haine jalouse du père pour son fils; l'enfant dans la corbeille est une représentation symbolique de la naissance, la corbeille figurant le ventre maternel, et l'eau du fleuve, le liquide qui baigne le fœtus; dans beaucoup de rêves, les relations entre parents et enfants s'expriment par l'acte de tirer hors de l'eau. Quant à la dualité de la noble famille naturelle et de l'humble famille adoptive, elle décrit mythiquement la transformation qui s'opère dans les rapports sentimentaux du fils avec ses parents, surtout avec son père : durant les premières années de

l'enfance, le père est l'objet d'une immense surestimation de la part de l'enfant (famille riche); mais plus tard, sous l'effet de la rivalité et de la déception, l'enfant se détache de son père et adopte à son égard une attitude critique (famille modeste) (42). Ainsi, « on est en droit de soutenir que ces explications permettent de comprendre aussi bien l'extension que l'uniformité du mythe de la naissance du héros » (43). — On comprend par cet exemple que Freud ne se borne pas à puiser dans la mythologie de commodes illustrations. Il ordonne la prolifération des mythes autour d'un nombre limité de schèmes généraux indéfiniment repris, qui recoupent des schèmes de l'histoire psychique individuelle; au même titre que les rêves, et taillés dans la même étoffe fabuleuse, les mythes résultent du déguisement dont la « censure » travestit le dynamisme inconscient. Par suite, la mythologie se trouve pourvue d'une double épaisseur : superficiellement, elle apparaît comme un chaos de légendes colorées et inconsistantes; mais pour le psychanalyste qui sait en scruter l'intention profonde, elle raconte en images les méandres du psychisme humain. Nous avons constaté que cette structure dualiste prêtée à la mythologie définit la thèse allégorique, en sorte que Freud se présente comme le continuateur orthodoxe de l'allégorie psychologique classique; les plus anciens tenants de cette allégorie, en discernant dans les mythes des documents révélateurs de leur propre paysage mental, ont été en quelque manière les premiers psychanalystes.

La même conclusion ressortirait, avec encore plus d'évidence, de l'examen d'une autre tendance de la psychologie des profondeurs, à savoir l'école de C. G. Jung. Mettons pour l'instant entre parenthèses les importantes divergences qui séparent Jung de Freud dans leur conception même du mythe, et sur lesquelles nous aurons à revenir. Notons simplement ici que, comme Freud, Jung est frappé par la ressemblance des motifs oniriques avec le contenu de la mythologie. Cette seule constatation ruine à ses yeux la théorie courante, que nous avons observée chez Fontenelle et chez Comte, selon laquelle le contenu des mythes serait exclusivement objectif, la mythologie apparaissant comme le résultat d'une tentative pseudo-scientifique en vue d'expliquer les phénomènes naturels ou la révolution des astres. En effet, puisque les mythes s'apparentent aux éléments oniriques, il faut bien qu'ils jaillissent de la même source qu'eux; dès lors, leur origine est, au moins en partie, psychologique et subjective, tout comme celle des rêves. Aussi Jung définit-il le mythe de la même façon que l'*imago* : il est constitué à la fois par l'apport subjectif de la psyché et par les données objectives de l'univers ambiant; le mythe ne décrit jamais la nature objectivement, mais il l'accapare

(42) S. Freud, *Moïse et le monothéisme*, trad. par A. Berman, collect. *Les Essais*, 28, Paris 1948, p. 14 sq.
(43) *Ibid.*, p. 17.

pour la transformer en symboles chargés d'une signification subjective; c'est le monde déformé par les préoccupations de la psyché.

Cette origine psychologique de la mythologie est encore mise en évidence par une autre constatation : non seulement le contenu des mythes ressemble aux représentations spontanées du rêve, mais des éléments mythiques similaires, voire identiques, se manifestent chez des peuples que ne relie aucune communication. On se rappelle que déjà Schelling avait été frappé par cette observation, dont il tirait argument contre la thèse de la mythologie conçue comme une invention de poètes. L'explication de Jung est plus subjectiviste : si des mythes identiques se font jour dans les contextes historiques, géographiques, culturels les plus divers, les plus fermés à toute influence de l'un sur l'autre, c'est qu'il existe des dispositions communes à tous les hommes; ces dispositions sont inconscientes, non pas comme l'inconscient personnel de Freud, mais comme un inconscient collectif; elles constituent les célèbres « archétypes ». L'archétype inconscient se manifeste dans la conscience par une « image archaïque »; le mythe est une des variétés de ces images; il est la projection d'une force psychique, qui s'accroche à un objet réel en le transfigurant, en sorte qu'il représente le dynamisme psychique subjectif tout autant que la réalité objective. Un exemple d'image archaïque est offert par l'*imago* du père dans le psychisme de l'enfant, *imago* dont l'idée de Dieu, pour Jung comme pour Freud, est la réactivation chez l'adulte. Dès lors que l'image archaïque, chez un individu, présente des affinités avec des motifs mythologiques, c'est le signe qu'elle révèle un archétype inconscient. La fabulation mythique, comme la fabulation onirique, est donc l'un des modes choisis par les archétypes pour se manifester à la conscience; c'est ainsi que les représentations de la sirène, de la nymphe, des trois Grâces, d'Hélène, de Vénus, de l'Atlantide, etc., sont pour Jung des symboles mythiques jaillis d'un archétype commun, l'anima (44). Comme dans le freudisme, la mythologie, selon cette perspective, se trouve être un ensemble de phénomènes superficiels émis par le psychisme inconscient comme autant de fusées de signalisation; simplement, tout en observant qu'il est loin d'être le seul, Jung souligne peut-être plus que ne faisait Freud l'aspect objectif du mythe. Mais cette mise en évidence de la dualité, à l'intérieur de la mythologie, d'un signe apparent et d'une signification profonde caractérise encore la thèse allégoriste, en sorte que la psychologie analytique de Jung apparaît elle aussi comme une rénovation, à l'époque contemporaine, de la vieille allégorie psychologique.

On ne saurait davantage douter que l'effort tenté par R. Bultmann en vue de « démythiser » le christianisme s'inscrive au XXe siècle dans

(44) Cf. R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung*, collect. *Études carmélitaines*, Paris 1955, p. 54 sq.

la tradition de l'allégorie, non plus psychologique, mais proprement religieuse. Sans doute ce théologien n'envisage-t-il qu'exceptionnellement la mythologie classique, et borne-t-il son entreprise au Nouveau Testament; mais s'il est vrai que l'activité mythique correspond à une forme de pensée définie, capable de recevoir les contenus les plus divers sans se modifier substantiellement, elle doit s'exercer de façon identique dans l'un et l'autre domaines, et tout résultat obtenu dans le second vaudra nécessairement pour le premier.

La constatation de départ de Bultmann est que, dans le Nouveau Testament, les formes mythiques recouvrent l'expression du message (kérygme); or la pensée scientifique moderne, physique et anthropologique, a ruiné ces représentations mythiques, et rendu nos esprits étrangers à elles, ce qui a entraîné l'abandon du christianisme par beaucoup. Si l'Église veut sauver le message, il faut donc qu'elle entreprenne de le démythiser. Mais, dira-t-on, la théologie libérale (avec Harnack par exemple) a déjà réalisé cette « démythisation » *(Entmythologisierung)*. En effet; mais sa tentative mérite deux reproches. D'une part, elle a ruiné la substance même du kérygme, n'en conservant qu'une religion naturelle, un ensemble de vérités religieuses et morales immanentes à l'âme humaine, le vidant de tous les éléments choquants ou scandaleux qui en sont l'essentiel (à savoir l'initiative de Dieu dans le salut, l'abandon de l'homme entre les mains de Dieu, etc.); en arrachant le masque, elle a défiguré le visage. D'autre part, elle a conçu la démythisation négativement, comme une élimination du mythique, au lieu de la concevoir aussi positivement comme une interprétation « existentiale » du mythe; or les deux points de vue doivent être maintenus : « La démythisation est négativement une critique de l'univers du mythe, dans la mesure où celui-ci recouvre l'intention authentique du mythe. Positivement, c'est une interprétation existentiale qui veut rendre sensible l'intention du mythe et son dessein de parler de l'existence de l'homme » (45). Car la pensée mythique est faite de deux éléments : elle est d'abord animée par une intention, celle d'exprimer la foi en la dépendance de l'homme à l'égard de la transcendance, c'est-à-dire en définitive la conception de l'existence de l'homme; cette intention est comme l'âme du mythe; le second élément, son corps, élément proprement mythique, consiste dans la façon « intramondaine » dont le mythe représente l'exercice de ces forces supérieures : « Le mythe objective l'au-delà en ici-bas et, du même coup, le met à notre disposition » (46). L'école libérale a pensé que la démythisation du Nouveau Testament devait renoncer également à ces deux composantes de la pensée mythique; elle a rejeté, non seulement le corps du mythe, mais aussi la conception de

(45) R. Bultmann, *Zum Problem der Entmythologisierung*, traduit dans R. Bultmann, *L'interprétation du Nouveau Testament*, collect. *Les religions*, 11, Paris 1955, p. 189.

(46) *Ibid.*

l'existence dépendante qu'il s'efforçait d'exprimer : « La démythisation de la théologie critique du XIX[e] siècle n'a pas été accomplie comme elle aurait dû l'être : en éliminant la mythologie, on a éliminé le kérygme » (47). Or, l'idée que la transcendance existe en face de nous et nous interpelle n'a rien de condamnable pour l'homme moderne, dont elle éclaire au contraire la condition. Dès lors, la démythisation authentique se bornera à éliminer la représentation anthropomorphique que le Nouveau Testament présente de la transcendance; mais elle s'efforcera au contraire de faire aboutir l'intention qui anime le mythe : « La démythisation prétend dégager l'intention authentique du mythe, cette intention qui est justement de parler de l'existence de l'homme, de son fondement et de sa limitation par une puissance de l'au-delà, non cosmique et invisible à la pensée objectivante » (48).

Quel rapport ces analyses ont-elles à la théorie allégoriste de la mythologie ? Sans doute Bultmann se défend-il de pratiquer l'exégèse allégorique de la mythologie scripturaire, procédé qu'il rejette comme artificiel et par trop facile : « Nous ne parlerons que très rapidement de l'essai qu'on retrouve d'un bout à l'autre de l'histoire de l'Église et qui s'efforce d'interpréter allégoriquement la mythologie du Nouveau Testament, c'est-à-dire de spiritualiser les événements mythiques en en faisant des événements spirituels. C'est sans doute la plus commode façon d'éviter la critique; le mot-à-mot subsiste intégralement, mais on se dispense de lui donner un sens contraignant, et l'on s'évade dans le domaine spirituel » (49). On ne saurait plus exactement dénoncer les satisfactions illusoires accordées par l'explication allégorique de la mythologie, qui, jouant sur les deux tableaux du signe et du signifié, gagne toujours au moins sur l'un. Mais cette innocente duplicité propre à l'allégorie n'est pas absente de l'entreprise de Bultmann lui-même; sa distinction, à l'intérieur du mythe, d'un corps et d'une âme n'est autre que celle de Creuzer entre la traduction imagée et la vérité spirituelle, à cette différence près que les romantiques, amateurs d'imagerie, ne portaient pas contre elle la condamnation motivée formulée par Bultmann. En réalité, les deux démarches effectuées par le théologien allemand relèvent l'une et l'autre de la classique conception allégoriste de la mythologie : distinguant d'abord dans le Nouveau Testament, indépendamment de toute intention polémique, entre le mythe et le message intimement mêlés, il opère une première dissociation allégorique entre une présentation super-

(47) R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, trad. française (même recueil), p. 150.

(48) *Id.*, *Zum Problem...*, p. 189. Cf. L. Malevez, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann*, dans *Museum lessianum, Sect. théologique*, 51, Bruxelles-Paris 1954, p. 13 sq., et G. Casalis, *Le problème du mythe*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 31, 1951, p. 330-342.

(49) R. Bultmann, *Neues Testament...*, p. 151.

ficielle et un sens profond; distinguant ensuite, à l'intérieur du mythe lui-même et contre la théologie libérale qui refusait précisément cette scission, entre un corps et une âme, il réitère la division familière à l'allégorie entre le signe imagé et la signification intentionnelle. Allégoriste, Bultmann l'est ainsi deux fois plutôt qu'une. Il apporte à son tour, avec Freud et Jung, un témoignage de la prodigieuse vitalité que la théorie allégoriste de la mythologie conserve tant de siècles après ses débuts.

3. — LA DÉCOUVERTE DE LA VÉRITÉ IMMÉDIATE DE LA MYTHOLOGIE

Les diverses variétés de la thèse allégoriste concèdent ainsi à la mythologie une certaine valeur de vérité; mais il s'agit d'une vérité extrinsèque et empruntée, en ce sens que ce n'est pas la mythologie elle-même qui est vraie, mais une signification qui s'en écarte souvent à l'extrême et ne s'y ramène qu'avec violence. Dès lors, les allégoristes peuvent bien se flatter de produire une hypothèse relative à la formation de la mythologie, mais nullement de rendre raison de son essence. Après avoir, dans ses tout premiers écrits, adhéré à l'explication allégoriste, Schelling ne tarda pas à en ressentir cette faiblesse : alors que l'important est de pénétrer la nature de l'image même, l'allégorie se dérobe constamment en glissant de l'image vers son prétendu « sens »; aussitôt en effet que l'on définit le mythe comme un signe, l'intérêt l'abandonne pour se porter sur la signification. Toute la *Philosophie de la Mythologie* proteste contre cette scission entre l'image et le sens; la mythologie n'est pas un recueil de doctrines scientifiques sur la nature des choses, qu'habillerait un déguisement fabuleux; pour reprendre l'expression que Lobeck employait contre Creuzer, il n'y a pas une « mythosophie » distincte de la mythologie. L'allégorisme pense que la philosophie théorique aurait précédé la mythologie, à la façon dont le texte précède la traduction; mais c'est une hypothèse inexacte; car ce sont les mêmes hommes qui furent mythologues et philosophes; la preuve en est que, chez Hésiode, premier mythologue connu, les premiers principes ne se présentent pas comme des dieux personnels, ainsi qu'on l'attendrait d'un poète, mais comme Chaos, Éther, Érèbe, Nyx, c'est-à-dire comme des principes philosophiques; Hésiode ne traduit donc pas en mythes une philosophie antécédente, dont il ne reste aucune trace; il mène simultanément mythologie et philosophie, ou, mieux, il inaugure l'exploitation de la mythologie par les philosophes, comme Homère inaugure son exploitation par les poètes (50). De plus, à soutenir ainsi que la philosophie claire aurait précédé la mythologie qui en serait l'obscur-

(50) SCHELLING, *op. cit.*, IIe leçon, p. 51-55.

cissement, l'allégorisme se contredit lui-même; car ses meilleurs représentants, Creuzer par exemple, tiennent, nous l'avons noté, que la pensée humaine n'a pas commencé par s'exprimer en sèches abstractions, mais en images fantaisistes; ils ont entièrement raison sur ce point; mais n'est-ce pas l'aveu de l'impossibilité de maintenir la conception de la mythologie comme traduction imagée d'une spéculation abstraite antérieure? Enfin, un fait s'impose à l'attention, à savoir que les païens ont longtemps révéré l'imagerie mythologique pour elle-même, sans y soupçonner la moindre arrière-pensée; par conséquent, si l'on veut que la mythologie provienne d'une symbolique, il faut supposer que cette symbolique, dès sa naissance, s'est trouvée oubliée ou incomprise; pour représenter le processus de cette oblitération, les allégoristes sont amenés à conjecturer une série de « malentendus » auxquels la mythologie devrait d'avoir perdu sa signification et d'être devenue en elle-même sacrée; mais ces malentendus ne peuvent provenir que de l'imposture des prêtres, de la perversion du monothéisme, de l'évolution linguistique, etc. Nous voilà donc ramenés à toutes les théories, également injurieuses pour la mythologie, qui la condamnent comme une erreur.

Ces considérations générales, Schelling les applique à la critique de quelques-unes des formes particulières de la thèse allégoriste. L'allégorie historique d'Evhémère, supposant une histoire antérieure à la mythologie, prend le conséquent pour l'antécédent; loin que les dieux soient des hommes déifiés, ce sont les dieux qui s'humanisèrent pour devenir des rois et des héros; le dieu Quirinus, par exemple, n'est pas un Romulus divinisé; c'est Romulus qui est un Quirinus humanisé (par où Schelling, « prophétiquement », prévient l'interprétation de Freud). La mythologie n'est pas une histoire devenue sacrée; c'est l'histoire qui transporte dans l'ordre de la vie humaine un drame essentiellement religieux. Pareillement, dans la zoolâtrie des Égyptiens, ce ne sont pas les animaux qui furent divinisés, mais le divin lui-même qui devint animal. Evhémère a inversé le vrai sens du passage; l'imagerie mythologique résulte toujours d'une *incarnation*, jamais d'une *apothéose*. Quant à l'allégorisme physique des stoïciens, il est stérile, car il suppose une coupure injustifiée entre la nature et le monde supérieur. Schelling attaque en particulier l'interprétation « agricole » des mystères éleusiniens de Déméter et de Perséphone : de même que les héros sont des dieux humanisés, et non les dieux des héros divinisés, de même c'est la semence qui symbolise Perséphone, et non Perséphone qui symbolise la semence; en effet, il serait anormal que le spirituel servît de symbole au sensible, tandis que le sensible est le symbole naturel du spirituel, et l'archétype invisible doit précéder son image visible (51). C'est en définitive un seul et même reproche que Schelling adresse à la thèse allégoriste : elle méconnaît

(51) Cf. Jankélévitch, *L'odyssée...*, p. 255-258.

l'antériorité de l'élément divin de la mythologie, elle oublie que la religion a obligatoirement précédé l'histoire aussi bien que la science; s'il est un transfert, il s'opère du religieux à l'historique; s'il est une symbolique, elle représente le religieux par le physique, et jamais l'inverse.

Peut-être les équivoques sur la nature de la mythologie proviennent-elles des excès d'une ratiocination indiscrète, qui tue la réalité religieuse qu'elle se proposait de comprendre; toutes les tentatives allégoristes et autres partent de l'idée préconçue que la mythologie comme telle est fausse; ne serait-ce pas un meilleur accès d'y adhérer en quelque sorte comme à une synthèse religieuse authentique et vraie en elle-même, de pratiquer à son propos le *crede ut intellegas*? Une page de Gide l'a fort bien dit : « La fable grecque est pareille à la cruche de Philémon, qu'aucune soif ne vide, si l'on trinque avec Jupiter [...] Mais celui qui, sans respect pour le Dieu, brise la cruche, sous prétexte d'en voir le fond et d'en éventer le miracle, n'a bientôt plus entre les mains que des tessons. Et ce sont les tessons du mythe que le plus souvent les mythologues nous présentent [...] La première condition, pour comprendre le mythe grec, c'est d'y croire [...] "Comment a-t-on pu croire à cela?" s'écrie Voltaire. Et pourtant chaque mythe, c'est à la raison d'abord et seulement qu'il s'adresse, et l'on n'a rien compris à ce mythe tant que ne l'admet pas d'abord la raison [...] Mais l'erreur c'est de ne consentir à reconnaître dans le mythe que l'expression imagée des lois physiques [...] Au défaut de la loi physique la vérité psychologique se fait jour, qui me requiert bien davantage » (52).

Si l'interprétation physique ou historique échoue, il reste que la mythologie ait une signification religieuse, ou mieux que, dépourvue de toute signification, elle vaille par elle-même et à elle seule; si la vérité de la mythologie ne réside pas dans on ne sait quel message secret, il reste qu'elle-même soit vraie. Schelling prit progressivement conscience de la nécessité de définir le mythe par ce double caractère d'autonomie et de vérité, et l'histoire de sa pensée correspond sur ce point à l'évolution de ses sentiments relatifs à la validité de l'explication allégoriste.

Dans la *Philosophie de l'Art*, rédigée en 1803, Schelling décrit l'imagination comme une médiation qui opère la rencontre de l'universel et du particulier. Il y distingue trois variétés de l'imagerie : le Schématisme, appelé « descendant » dans l'ordre de la généralité, en ce sens qu'un schéma universel exprime un schématisé particulier; puis l'Allégorie, « ascendante », dans laquelle le particulier signifie l'universel; enfin le Symbolisme, qui opère la fusion de l'allégorie

(52) Gide, *Considérations sur la mythologie grecque* (Fragments du *Traité des Dioscures*), dans *Incidences*, p. 127-129.

et du schéma; il n'y a plus là de traduction de l'universel en particulier ni du particulier en universel, mais le fini y est infini et le réel idéal. Dans cette répartition de l'imagerie en trois espèces, Schelling s'inspire de notations analogues de Kant (*Critique du Jugement*, § 59) et du philosophe romantique Solger : Kant distingue l'Exemple, ou intuition manifestant les concepts empiriques, le Schème, ou présentation des concepts de l'entendement, enfin le Symbole, qui procède par analogie; pour Solger, l'allégorie part aussi bien de l'universel que du particulier, et l'opposition de l'allégorie et du symbole correspond à celles de la Poésie et de l'Art, de la Liberté et de la Nature, de la personne et du destin, de l'art chrétien et de l'art grec (53). Pour Schelling aussi, l'allégorie et le symbole s'opposent comme le mystique et le plastique, la liberté et la nature, le christianisme et la mythologie; au schématisme perse, à l'allégorie hindoue, succède le symbolisme grec, dans lequel sens et image coïncident, et où les dieux sont l'aspect réel des Idées; par le symbolisme propre à la mythologie, le fini reçoit dans les dieux une existence indépendante; il s'évapore au contraire avec l'allégorie propre aux mystères chrétiens, où les personnalités mythiques, les Anges par exemple, perdent leur individualité précise et objective pour devenir diffuses et indéterminées. Ainsi, dès la *Philosophie de l'Art*, Schelling rejette l'allégorie de l'essence de la mythologie, qu'il définit par une pensée symbolique reconnaissant aux dieux une valeur propre, autonome, non empruntée, « insignifiante »; mais il maintient dans le christianisme l'opération de la pensée allégorique.

Une quinzaine d'années plus tard, la *Philosophie de la Mythologie* et la *Philosophie de la Révélation* sont singulièrement plus radicales dans l'éviction de l'allégorie, en réaction contre la *Symbolique* de Creuzer, parue dans l'intervalle. Creuzer tenait le sens et le signe pour fondamentalement distincts, et leur union pour accidentelle, immédiatement rompue par des malentendus. Pour protester contre ce dualisme, Schelling supprime sa propre distinction de l'allégorie et du symbole; même ce dernier mot, qu'il définissait pourtant comme la fusion de l'absolu et du particulier, lui paraît maintenant insinuer la dissociation de l'image et du sens, et il charge le symbolisme des péchés de l'allégorie. Le crime de l'allégorie consiste, comme son nom l'indique, à exister pour autre chose que soi; empruntant une heureuse expression de Coleridge, Schelling décrète que la mythologie devrait alors s'appeler une *Tautégorie* : « La mythologie n'est pas *allégorique* : elle est *tautégorique*. Pour elle, les dieux sont des êtres qui existent réellement, qui ne *sont* rien d'autre, ne *signifient* rien d'autre, mais signifient seulement ce qu'ils sont. Autrefois on opposait sens propre et sens doctrinal. Mais, d'après notre explication, l'un est inséparable de l'autre, et au lieu de sacrifier le sens propre à

(53) Cf. JANKÉLÉVITCH, *L'odyssée...*, p. 274, n. 1.

une signification doctrinale ou de vouloir sauver, comme le fait l'explication poétique, le sens propre aux dépens de la signification doctrinale, nous croyons, d'après notre propre conception, devoir affirmer l'unité, l'inséparabilité de l'un et de l'autre » (54). Tandis que la nature des signes est de ne présenter d'intérêt que par leur signification, toute la valeur des mythes réside dans leur sens propre (*eigentlich*) et littéral; ils sont le réel comme significatif, ou la signification comme réelle; le contenant et le contenu, la forme et la matière sont en eux une seule et même chose; ne comportant d'allusion qu'à eux-mêmes, ils ont rompu les liens par lesquels l'allégorisme voulait les asservir à la signification, conquis la simplicité et l'indépendance. Toute séparation entre l'*Eigentlichkeit* de la mythologie et son prétendu sens figuré représente une forme spécieuse et récente de l'interprétation. La *Philosophie de l'Art*, tout en limitant l'extension de la pensée allégorique, lui réservait néanmoins le contrôle de l'imagerie chrétienne; mais la *Philosophie de la Mythologie* et la *Philosophie de la Révélation* chassent l'allégorie de ce dernier bastion comme la mythologie, la révélation est tautégorique; n'en déplaise aux docètes, le Christ a une réalité historique, et l'Incarnation se présente comme une évidence palpable, sans rien d'allusif; le pain et le vin ne sont pas des symboles, ils sont en vérité la chair et le sang de Jésus; les anges sont des puissances effectives, et non des figures de même que Madeleine est le repentir, et non son image.

Affranchie de toute référence à autre chose qu'elle-même, la mythologie ne peut trouver qu'en elle-même sa valeur de vérité; elle est vraie de façon immédiate, intrinsèque et inconditionnelle. Toutefois sa vérité est de l'ordre, non de la représentation, mais de la réalité vécue; elle est vraie, non à la façon d'une doctrine, mais comme une suite d'événements historiques qui ont vraiment eu lieu, même s'ils n'ont existé que dans l'histoire de la conscience. Ce fondement réel de la mythologie explique le profond sérieux de la piété païenne, la terreur qu'elle sema, l'attachement héroïque qu'elle sut inspirer, les sacrifices monstrueux qu'on lui consentit. On comprend dès lors que toute herméneutique qui résout l'historicité de la mythologie en doctrine théorique, détruit automatiquement la spécificité du fait religieux. S'il y a encore une symbolique dans la mythologie, c'est une symbolique rituelle et non doctrinale, une imitation, par laquelle la conscience reproduit inconsciemment les gestes de ses dieux : les mutilations liturgiques imitent la castration d'Ouranos, les danses des Corybantes imitent la folie joyeuse de Cybèle, et les mystères sont continuellement une symbolique jouée.

Pour qui a découvert que l'essence de la mythologie tient dans c double caractère d'autonomie relativement à une doctrine extérieure et d'historicité dans l'expérience de la conscience, la question de l'or

(54) SCHELLING, *op. cit.*, VIII[e] leçon, I, p. 238.

gine ne fait plus de doute. C'est une idée romantique que la religion, comme la langue ou la législation, ne saurait être l'invention d'un individu, mais un organisme né spontanément par une inspiration de la nature (Vico, Herder, J. de Maistre, Bonald); à l'inverse de l'idée avancée par Pascal, c'est ainsi la nature qui expliquerait même la convention. Dans le sillage de cette idée en vogue, Schelling conçoit la mythologie comme une synthèse inconsciente, collective, nécessaire, jaillie spontanément de l'instinct national. Ce n'est pas à dire qu'elle soit l'invention d'un peuple, comme le prétend une thèse que Schelling, nous l'avons vu, récuse. Il marque néanmoins de la sympathie pour la « polyhomérie » de Fr. Aug. Wolf, qui voyait dans les poèmes d'Homère une création anonyme où se serait exprimé naturellement le génie du peuple grec. Ne nous pressons pas toutefois d'accuser Schelling de sacrifier à la mode en accueillant cette notion de la spontanéité collective; sans doute n'est-ce plutôt pour lui qu'une façon de reconnaître l'existence d'un devenir objectif, transcendant à la conscience qui n'en fait pas ce qu'elle veut. Plus que des théories allégoristes, Schelling se rapprocherait donc de l'explication poétique, plus respectueuse de la lettre des mythes; assurément la mythologie, qui est vraie, ne saurait se réduire au jeu gratuit de l'imagination; mais l'esthétisme est utile contre l'allégorisme, et, s'il fallait choisir entre eux, devrait lui être préféré. La mythologie est la source de la poésie, c'est un fait; en ce sens, Creuzer a raison de soutenir contre Hermann qu'Homère et Hésiode ne sont pas des primitifs; néanmoins, il ne faudrait pas minimiser le rôle joué par ces deux poètes dans l'élaboration des mythes, ni le réduire à celui des hirondelles dans la confection du printemps (55). Mais le fait que la mythologie s'apparente plus à la poésie qu'à l'enseignement doctrinal ne doit pas dissimuler son historicité, par laquelle elle est non une invention ni un préjugé, mais un événement métaphysique, un « épisode décisif de la biographie des Puissances », « le produit d'une fonction spirituelle et organique de la conscience », une étape dans son « odyssée » (56).

***

Jankélévitch souligne le « tour très moderne » de cette conception schellingienne de la mythologie; à titre d'exemple, décrivant la théorie du rite comme imitation de l'action divine, il évoque Durkheim et sa notion du « rapport de magie sympathique » (57). Le rapprochement est sans aucun doute légitime, mais il est loin d'être le seul possible. Il apparaît en effet que nombre d'auteurs de notre époque,

(55) *Ibid.*, Ire leçon, p. 24.

(56) Expressions de JANKÉLÉVITCH, *L'odyssée...*, p. 287-288. Cf. toutes les p. 273-288.

(57) *Ibid.*, p. 280.

dans leur réflexion sur la nature de la mythologie, s'alimentent aux thèses de Schelling et reproduisent, dans un contexte généralement différent, certaines de ses vues fondamentales. Non qu'il soit aisé de préciser le mode de cette dépendance, de décider s'il s'agit d'une influence directe, d'une filiation procurée par des intermédiaires, d'un recours à l'atmosphère intellectuelle de l'époque où les idées les plus originales finissent par se dissoudre dans l'anonymat, d'une redécouverte personnelle des intuitions maîtresses du philosophe. Mais l'impossibilité d'en déterminer le *comment* n'enlève rien à l'existence du fait : plusieurs idées centrales de la *Philosophie de la Mythologie* sont visiblement passées dans différentes orientations de la pensée d'aujourd'hui. C'est ainsi que les deux caractères principaux — historicité, autonomie — par lesquels nous avons vu Schelling définir l'essence de la mythologie se retrouvent dans des tendances aussi diverses que les investigations de la mentalité primitive ou les conclusions de l'histoire des religions (pour l'historicité), la psychologie analytique ou la philosophie de l'existence (pour l'autonomie). Naturellement, il ne s'agit nulle part d'une reprise pure et simple, mais d'une orchestration nouvelle, d'un éclairage inédit des thèmes de Schelling pour répondre à des préoccupations différentes dans un contexte sans précédent; par suite, ces utilisations enrichissent la réflexion de Schelling non moins qu'elles en démontrent la vitalité; deux raisons qui nous déterminent à en examiner maintenant quelques exemples.

Lévy-Bruhl ne s'est guère occupé de la mythologie classique, et a limité son effort à l'exploration de la mentalité des primitifs. Mais sa situation en quelque sorte marginale ne doit pas nous empêcher de verser son témoignage dans le présent débat, pas plus que nous n'avons jeté l'interdit sur les enseignements de Bultmann, pourtant exclusivement relatifs à la mythologie néotestamentaire; en effet, dans la mesure où la pensée mythique comporte une structure universelle, indépendante des contenus très divers qu'elle peut recevoir, il ne saurait exister un seul domaine dans lequel son activité ne soit éclairante pour tous les autres, et toute observation sur le mécanisme mythique des non-civilisés peut aider à comprendre celui des Grecs. La remarque en a été précisément faite, sinon par Lévy-Bruhl lui-même, du moins par l'un de ses disciples : il n'existe pas de différence intrinsèque entre la mythologie primitive et la mythologie classique, car l'une et l'autre traduisent « un moment de l'existence » de l'homme (58). De fait, nous allons voir que les recherches de Lévy-Bruhl aident à comprendre deux points difficiles de l'historicité de la

(58) M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, collect. *La Montagne Sainte-Geneviève*, Paris 1947, p. 249-251. On notera combien ce vocabulaire évoque celui de Schelling.

mythologie : d'une part, elles précisent en quel sens les mythes doivent être tenus pour « vrais »; d'autre part, la notion de « participation » dans l'âme primitive s'apparente à l'imitation des histoires divines par le mythe ou le rite.

Pour le primitif comme pour nous, une « histoire vraie » est le récit d'événements réellement arrivés; s'il est exact que le mythe soit une histoire vraie, il doit donc satisfaire à cette définition; mais on voit mal comment il pourrait y parvenir. C'est que l'on ne prend pas garde que la notion même de réalité, univoque pour nous, est équivoque dans la mentalité primitive. Pour nous, le réel est ce dont l'existence peut être perçue ou incontestablement prouvée; l'idée de réalité est solidaire de l'idée d'expérience immédiate ou médiate. Mais le primitif a de l'expérience une notion plus ample; à côté de l'expérience ordinaire, il a une expérience « mystique » qui le met en contact avec une réalité surnaturelle pour lui indubitable. Il s'ensuit pour lui deux ordres de réalité distincts, mais également valables. C'est à l'intérieur du deuxième que le mythe est l'histoire vraie d'événements réels; leur réalité n'est pas la réalité perçue ou prouvée par nous, mais la réalité surnaturelle propre à la mentalité primitive, et qui se développe dans un temps, un espace et un monde qui ne sont pas les nôtres. Le primitif fait la distinction de ces deux mondes; une quelconque histoire mythique n'exprime pas pour lui un événement de même nature que la crue d'un fleuve par exemple; l'une s'insère dans le monde mythique, l'autre dans le monde sensible. Mais l'idée ne lui vient pas de se demander si l'événement mythique est réel, parce que, *a priori*, le monde mythique est pour lui aussi réel que l'autre, bien que d'une réalité différente. La question, avec sa réponse négative, ne se pose que pour nous qui, sous ce rapport, n'admettons qu'un seul monde et une seule réalité.

Non seulement les deux mondes du primitif sont distincts objectivement, dans leur extension, mais ils sont évidemment perçus de façon différente : alors que l'aspect représentatif domine dans la connaissance du monde empirique, c'est l'aspect affectif qui l'emporte dans celle du monde mythique; celui-ci s'impose par une certaine tonalité émotionnelle, que Lévy-Bruhl exprime en parlant de la « catégorie affective du surnaturel ». Toutefois, malgré la différence du mode de perception, le monde atteint par l'expérience émotionnelle apparaît aussi « réel » que celui qui se livre à la connaissance objective. Ce caractère affectif de la connaissance mythique permet de la rapprocher de deux autres sortes de connaissance, qui aident à mieux la comprendre. D'une part, les mythes s'apparentent aux événements racontés par nos histoires sacrées; « les mythes sont l'histoire sainte des sociétés primitives ». En effet, bien que les faits de l'histoire sainte puissent être recoupés et attestés par l'histoire profane, ce n'est pas à cause de cette vérification que nous y ajoutons foi; pour le croyant, ce ne sont pas les critères historiques courants qui établis-

sent la vérité de l'histoire sainte, mais bien sa qualité d'avoir été révélée. Il en va de même des mythes : c'est leur caractère sacré, et non pas les normes de l'expérience courante, qui accrédite leur réalité de façon indubitable. D'autre part, le mythe se rapproche du rêve; le rêve aussi est l'ouverture à un autre monde, la révélation d'une autre « réalité » non moins réelle que l'univers sensible, et dont la vérité s'impose d'emblée, sans discussion; de même, il n'est pour les primitifs rien de plus important, de plus émouvant que le mythe, qui les met en contact avec leurs ancêtres mystiques.

Mais les deux modes d'appréhension, cognitif et affectif, ne se limitent pas chacun à son objet propre. Spécialement, l'expérience émotionnelle déborde le monde mythique auquel elle est naturellement adaptée pour envahir la connaissance du monde sensible. Il s'ensuit que même l'expérience ordinaire du monde sensible n'est pas pour le primitif ce qu'elle est pour nous, les phénomènes naturels lui paraissant pénétrés d'interventions mystiques; dès lors, la différence qui sépare théoriquement le monde sensible et le monde mythique s'estompe, et tel événement peut chevaucher sur l'un et l'autre; bien que le primitif continue à en sentir la distinction, les deux réalités, pour sa mentalité non-conceptuelle, finissent par n'en faire qu'une seule. Cette compénétration des deux mondes contribue à expliquer que le primitif n'ait aucune peine à adhérer à la « vérité » des mythes : les faits qu'ils racontent cessent d'être incroyables, puisqu'ils arrivent aussi dans le monde sensible; cette intrusion du mythique dans l'univers empirique en congédie la notion de loi naturelle, ce que Lévy-Bruhl traduit en disant que le primitif n'a pas le « sens de l'impossible »; d'où la facilité avec laquelle il tient pour vrais les mythes les plus invraisemblables. S'il vient à apprendre qu'une femme a mis au monde un veau ou un crocodile, il en sera surpris, mais cela ne lui paraîtra pas impossible; dès lors, il n'aura aucune difficulté à prendre pour réel un mythe racontant le même événement. Nous comprendrions mieux comment la vérité des mythes peut s'imposer aux primitifs, si nous cessions de leur prêter, en présence du monde sensible, notre propre attitude mentale (59). — Si nous avons rapporté ces analyses de Lévy-Bruhl, ce n'est nullement pour soutenir qu'elles s'inspirent en quoi que ce soit des vues de Schelling : nées de l'observation, directe ou médiate, de la mentalité primitive, elles procèdent tout entières des faits et n'obéissent à aucune préoccupation d'école. Néanmoins, elles répondent à leur manière à une question que ne peut éviter de se poser le lecteur de la *Philosophie de la Mythologie*, et que Schelling lui-même n'a pas éludée : s'il faut admettre que les mythes ont une vérité intrinsèque,

(59) Cf. *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, préface de M. Leenhardt, dans *Bibl. de Philo. contemp.*, Paris 1949, p. 80-83, 184-186, 193-195, 196-198, 199-201. Sur l'analogie du rêve et du mythe, cf. L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, *ibid.*, Paris 1922, p. 94 sq.

de quelle vérité peut-il s'agir ? Schelling et Lévy-Bruhl, malgré la diversité de leur terrain d'investigation, s'accordent à définir que les mythes, dépourvus de vérité empirique à l'échelle du monde sensible, revêtent une vérité historique dans le devenir de la conscience; sans doute l'un parle-t-il de la conscience universelle, l'autre de la conscience « mystique »; mais il n'était peut-être pas totalement inutile de rappeler les conclusions de Lévy-Bruhl pour éclairer celles de Schelling, à première vue surprenantes, sur la vérité de l'univers mythologique qui, jugé selon d'autres critères, manifeste surtout sa fausseté.

Une autre idée de Schelling consistait, nous l'avons vu, à concevoir le mythe et le rite comme une imitation des histoires divines. Or il semble qu'elle revive en quelque sorte dans la notion de ***participation***, dans laquelle Lévy-Bruhl voit l'une des fonctions de la mentalité primitive. La loi de participation comporte en effet deux variétés. D'une part, elle se présente comme une communauté d'essence entre ce qui participe et ce qui est participé; il existe ainsi une participation entre l'individu et ses diverses « appartenances » (cheveux, vêtements, traces de pas, etc.), sur laquelle repose la pratique de l'envoûtement. D'autre part, la participation est imitation, fidélité aux précédents et aux modèles; elle se manifeste alors d'une double façon : sous son aspect négatif, par le refus de ce qui n'est pas légitimé par la tradition; c'est le misonéisme du primitif; sous son aspect positif, par la confiance dans la préfiguration, qui est déjà réalisation; c'est ainsi que, pour obtenir une récolte abondante, l'indigène courbe le dos comme s'il ployait sous une charge de riz, ou enterre dans son champ des pierres de la taille et de la forme des tubercules qu'il veut y faire pousser. En fait, ces deux variétés de la participation ne sont pas totalement séparées; elles se ressemblent d'abord par leur égale indifférence aux déterminations du temps et de l'espace; de plus, la participation-imitation n'est pas seulement le rapport entre un portrait et son modèle, mais implique entre eux une consubstantialité; elles apparaissent en définitive comme deux modes, théorique (pour la participation-consubstantialité) et pratique (pour la participation-imitation), d'une même relation, et, pour parler grec, la μίμησις recoupe la μέθεξις (60). Mais la notion de participation comme μίμησις n'est pas nouvelle dans l'histoire de la philosophie; nous aurons dans la suite l'occasion de vérifier qu'elle rejoint par exemple certaines conceptions de Plotin; surtout, plus encore que ne pouvait le faire le « rapport de magie sympathique » de Durkheim, elle éclaire Schelling et sa théorie du rite ou du mythe comme insertion de l'homme dans la vie divine par la reproduction de certains de ses épisodes.

(60) Cf. *Carnets...*, p. 141-149. Sur le misonéisme du primitif, voir *La mentalité primitive*, p. 445 sq.

Le caractère de vérité du mythe, tel que l'a défini Schelling, trouve encore une confirmation et un éclaircissement dans les résultats obtenus récemment par l'histoire des religions. Ces travaux font en effet apparaître que la vérité du mythe n'est pas rationnelle, ni définissable comme l'adéquation d'une réalité extérieure avec sa représentation dans l'esprit; ce dédoublement du sujet et de l'objet est étranger au mythe; la présence même d'une représentation est exclue de sa forme primitive et authentique. Car il doit être conçu avant tout comme une attitude de vie : « Le mythe est senti et vécu, avant d'être intelligé et formulé » (61); il a pour fonction, non pas d'égayer l'imagination, mais d'intégrer l'homme dans l'univers, de lui rendre la vie possible. Dès lors, le récit n'est pas nécessairement lié au mythe, mais seulement à la légende; bien plus, la transcription narrative du mythe en laisse échapper l'essentiel, car elle le détache de la situation de l'homme dans le monde; comme toute démarche réfléchie, elle se détourne de l'insertion dans le réel, alors que la pensée mythique est par excellence incarnée (62). Le mythe ne s'identifie donc nullement à sa formulation légendaire; pour les mêmes raisons, le récit étiologique, qui manifeste un effort d'intellection pour rendre compte de telle ou telle structure anthropologique ou sociale (fiction de l'âge d'or, du Paradis perdu, etc.), n'est pas véritablement un mythe, puisqu'il n'exprime pas avant tout une réalité humaine (63).

Mais s'il est vrai que la vérité du mythe doive être cherchée dans sa réalité vécue, et non pas dans sa formulation narrative, s'il est un principe de comportement et nullement une description didactique, à plus forte raison l'interprétation allégorique de la mythologie se trouve-t-elle dénuée de fondement. Sans doute le mythe ressemble-t-il à l'allégorie en ce qu'il n'est pas gratuit comme la poésie ou le rêve; étant une forme d'établissement dans le réel, il a un *sens*. Mais il ne saurait s'agir d'un sens théorique déguisé, comme le voudraient les allégoristes; l'allégorie suppose en effet à l'intérieur du mythe un dédoublement entre le sens littéral et le sens vrai, entre une nature et une surnature; mais le mythe, par suite de son adhérence au réel, se refuse à toute dissociation de ce genre, et c'est son sens littéral

(61) Leenhardt, *op. cit.*, p. 248.

(62) On mesure dans ces conditions la fâcheuse inspiration de Valéry écrivant (*op. cit.*, p. 249) : « *Mythe* est le nom de tout ce qui n'existe et ne subsiste qu'ayant la parole pour cause ».

(63) Remarque de Leenhardt, *op. cit.*, p. 251. Il est significatif que les deux premiers sens (mythe-légende, mythe étiologique) que le *Vocabulaire* de Lalande (5e éd., p. 647) attribue au mot « Mythe » soient précisément ceux pour lesquels l'on doit refuser une telle appellation; le troisième sens proposé par Lalande (le mythe comme allégorie) n'est pas davantage valable; c'est peut-être en définitive le quatrième (le mythe comme utopie génératrice d'action collective), dont Lalande attribue la paternité à Sorel, qui se rapprocherait le plus de la notion du mythe telle que la dégage l'histoire des religions. La façon de voir du *Vocabulaire* apparaît encore chez É. Bréhier, *Philosophie et mythe*, dans *Revue de Métaph. et de Morale*, 22, 1914, p. 361 sq.; point de vue contraire chez G. Gusdorf, *Mythe et philosophie*, *ibid.*, 56, 1951, p. 171 sq.

qui est vrai; l'allégorie et le symbolisme correspondent à une rationalisation récente de la pensée mythique, dans laquelle le mythe cesse d'être principe d'action pour devenir porteur de signification (64). — On ne peut méconnaître combien ces conclusions de l'histoire des religions sur le caractère vécu du mythe, sur sa valeur de vérité immédiate, sur l'impossibilité de sa réduction allégorique, confirment et prolongent les intuitions de la *Philosophie de la Mythologie*, à supposer même qu'elles ne s'en inspirent pas secrètement. Il n'en va pas autrement des vues de Schelling sur la solidarité du mythe et du rite conçus comme une reproduction intemporelle de l'histoire sacrée. Pour Van der Leeuw par exemple, mythe et rite sont les deux aspects, théorique et pratique, d'une même attitude religieuse qui reproduit un drame sacré initial; le mythe accrédite le rite, en ressuscitant le passé où l'action sainte fut accomplie pour la première fois; le rite répète, le mythe représente la célébration primitive; le mythe est une célébration en parole, le rite est une déclaration en acte (65).

Tels sont les éclaircissements que l'exploration de la mentalité primitive et de l'histoire des religions permet de projeter sur la notion de la vérité de la mythologie telle que l'a élaborée Schelling, sans que l'on puisse toutefois se hasarder à parler d'une influence exercée par le philosophe romantique sur les conclusions de ces savants. En revanche, l'inspiration schellingienne se manifeste clairement dans certaines spéculations que le XXe siècle a poussées concernant l'autre caractère fondamental de la mythologie, par lequel elle se suffit à elle-même, indépendamment de toute signification extérieure et surajoutée. Sur cette autonomie que Schelling attribua aux mythes sont notamment revenus les psychologues analytiques et les philosophes de l'existence.

De la première de ces tendances, Jung fournit un remarquable exemple, d'où il apparaît que la théorie allégoriste à laquelle nous avons rattaché d'abord ce psychologue ne constituait qu'une première approximation de sa pensée. Jung reprend en effet avec vigueur la distinction introduite par Schelling entre le symbolisme et l'allégorie; il ajoute en vérité un troisième terme, le signe, auquel il fait correspondre l'adjectif « sémiotique »; mais le signe n'est pas d'autre nature que l'allégorie, qui en constitue simplement une forme plus détaillée et soutenue, en sorte que la dualité schellingienne du symbole et de l'allégorie subsiste : « Toute conception qui explique l'expression symbolique comme une analogie ou une description abrégée d'une chose connue est *sémiotique*. Une conception qui explique l'expression symbolique comme la meilleure formulation d'une chose

(64) Cf. G. Gusdorf, *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, dans *Biblioth. de Philo. scientif.*, Paris 1953, p. 21-23. Voir encore R. Hinks, *Myth and Allegory in Ancient Art*, London 1939, p. 1-20 : Introduction : « Myth and Logic ».
(65) Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 405-406.

relativement inconnue, qu'on ne saurait présenter de façon plus claire ou plus significative, est *symbolique*. Toute conception, qui explique l'expression symbolique comme une circonlocution voulue ou une transposition d'une chose connue, est *allégorique* » (66). Ce texte capital appelle une explication; le mot « symbolique » y est pris en deux sens : un sens large, selon lequel toute manifestation imagée du psychisme profond est dite « expression symbolique »; un sens plus strict, selon lequel on peut parler d'une conception sémiotique, ou allégorique, ou enfin proprement « symbolique », de l'expression symbolique. Cela dit, une nette opposition apparaît entre la théorie sémiotique ou la théorie allégorique d'une part, et d'autre part la théorie symbolique : les deux premières supposent que l'objet symbolisé est connu en lui-même, l'image se réduisant à un travestissement ou à une brachylogie, en tout cas à un mode d'expression commode, mais non indispensable ni unique; la théorie symbolique au contraire voit dans l'image, non pas une expression arbitrairement choisie entre plusieurs autres et préférée à la connaissance directe, mais la seule expression possible d'une réalité en elle-même inaccessible.

De cette distinction, renouvelée de celle de la *Philosophie de l'Art* de Schelling, il s'ensuit que la complexité du symbole s'oppose à la simplicité du signe et de l'allégorie. Le symbole est complexe pour deux raisons, à la fois parce que la réalité psychique profonde qu'il manifeste est elle-même confuse et inexprimable, et parce que sa relation à cette réalité n'est nullement univoque. « Aucun symbole n'est simple. Simples ne sont que le signe et l'allégorie. Car le symbole recouvre toujours une réalité complexe, qui est tellement au delà de toute expression verbale, qu'il n'est guère possible de l'exprimer d'un seul coup » (67). Cette complexité de la réalité symbolisée n'a pas que de mauvais côtés : elle est cause d'obscurité, mais dénote aussi une grande richesse de sens. La raison en est que la totalité psychique à laquelle le symbole fait allusion réunit, non seulement le passé de la conscience, mais son avenir qui n'est pas encore, même à l'état inconscient; elle dépasse infiniment les contenus refoulés, et englobe comme des éléments prépondérants toutes les possibilités psychiques qui ne sont encore que virtuellement présentes. De cette réalité par elle-même confuse, parce que potentielle bien plus qu'actualisée, le rapport au symbole qui l'exprime est ambigu; autant le signe est clair et univoque, parce qu'il se réfère directement à ce qu'il signifie, autant le symbole est opaque et équivoque, parce que ses relations avec le noyau qu'il manifeste sont tortueuses et compliquées; à l'instar de ce noyau lui-même, le symbole embrasse

(66) C.-G. Jung, *Psychologische Typen*, Zürich 1921, p. 675, cité par Hostie, *op. cit.*, p. 40.
(67) *Id.*, *Das Wandlungssymbol in der Messe*, dans *Eranos Jahrbuch*, 1940-1941, Zürich 1942, p. 130, cité par Hostie, p. 41-42.

(συν—βάλλει) des éléments passés et futurs, et les unifie dans un présent actualisé; il est l'expression, à un moment donné, d'un ensemble psychique qui récapitule le passé et anticipe sur l'avenir. Dès lors, pour cette double raison que la relation symbolique est imprécise et que le symbolisé ne saurait être actuellement donné, ni par conséquent connu adéquatement, il s'ensuit que la conscience ne peut analyser le symbole de façon exhaustive; elle doit se contenter d'une attitude réceptive, à laquelle la réalité psychique, d'abord simplement reconnue présente de par son dynamisme, livrera peu à peu son sens plénier. Toutefois, jamais cette réalité ne sera exactement appréhendée, mais seulement pressentie et soupçonnée. Il est d'ailleurs une raison en quelque sorte logique pour laquelle la pensée ne saurait parvenir à pénétrer un symbole : en voulant déterminer exhaustivement ce que le *symbole* signifie, elle en ferait automatiquement un *signe*.

L'antinomie du signe et du symbole n'est pas une vue de l'esprit; elle correspond à la dualité qui oppose en ce domaine les conceptions de Freud à celles de Jung lui-même. C'est en effet pour Freud que le rêve et le mythe sont des signes ou des allégories; en opposant le contenu latent du rêve ou du mythe à son contenu manifeste, et en considérant celui-ci comme une image de celui-là, Freud réduit toute construction onirique ou mythologique à n'être qu'un signe. Cette conception implique que l'inconscient signifié ait un contenu objectif, susceptible d'une description directe; le rêveur ou le mythologue aurait aussi bien pu exprimer son désir profond sans fard, s'il n'avait été nécessaire de mystifier la censure. C'est que l'inconscient *freudien n'est pas tel par nature; c'est de l'inconscient par accident*, de l'ancien conscient, qui peut facilement le redevenir; cet inconscient exclusivement personnel contient des choses qui, sans être inconscientes par essence, le sont devenues par oubli ou refoulement, mais ne demandent qu'à cesser de l'être. Cette réintégration de l'inconscient dans la conscience est précisément l'œuvre du signe, correctement interprété; le psychisme refoulé est inconnu en fait et provisoirement; il se livre adéquatement à la connaissance par l'exégèse du rêve ou du mythe. Mais si l'inconscient est un objet susceptible d'une connaissance exhaustive, mythe et rêve se trouvent dépouillés de leur valeur propre; leur seule fonction est de permettre la reconstitution du psychisme profond qu'ils déguisent; une fois ce renvoi effectué, leur rôle cesse. Pour parler simplement du mythe, qui surtout nous occupe ici, il ne présente pas pour Freud d'intérêt définitif, mais seulement un intérêt provisoire d'indice; dès lors que je sais que la légende d'Œdipe est la transcription dans la conscience d'une structure inconsciente donnée, bien déterminée et parfaitement analysable, elle cesse de m'importer, sinon pour le plaisir esthétique. Le mythe, dans cette perspective, ressemble à une traduction, qui n'est utile qu'autant qu'elle conduit à retrouver le texte original;

une fois celui-ci reconnu avec certitude, la traduction perd tout intérêt.

Il en va tout autrement pour Jung. Le rêve et le mythe sont pour lui des symboles; ils renvoient encore à autre chose qu'eux-mêmes; mais le symbolisé n'est plus susceptible maintenant d'une connaissance directe, parce qu'il n'a plus d'existence objective; il se laisse seulement pressentir par l'étude du symbole, mais jamais décrire adéquatement. C'est que l'archétype inconscient de Jung n'est pas de la même étoffe que l'image archaïque qui le manifeste dans la conscience; leur différence n'est plus seulement dans leur caractère inconscient ou conscient, mais porte sur leur essence même, encore que cette distinction représente un stade évolué de la pensée du psychologue suisse, qui avait d'abord posé l'équivalence de l'archétype et de l'image archaïque; l'image s'oppose à l'archétype comme le défini à l'indéterminé, ou encore comme l'acte à la puissance; or la puissance n'est pas à proprement parler; elle n'est pas en tout cas comme un objet ou un contenu, caractères qui définissent au contraire l'image. Jung exprime de toutes les façons cette nature essentiellement dynamique et en elle-même insaisissable de l'archétype inconscient; il dénonce contre Freud l'absurdité d'une « représentation inconsciente », d'un psychisme qui serait latent et néanmoins objectif; l'archétype est en réalité une « forme *a priori* » dépourvue de tout contenu représentatif (68), une simple « possibilité de représentations », une « disposition à produire toujours les mêmes représentations mythiques » (69), une « structure » de la psyché (70), un centre énergétique, bref une forme pure, à la façon du système axial qui détermine la structure des cristaux (71).

Mais la différence entre l'inconscient freudien et l'inconscient jungien n'est pas seulement celle du statique déterminé et du dynamique indéfinissable; elle est encore celle de l'accidentel et de l'essentiel, de l'individuel et du collectif, du passé et de l'avenir. Alors que Freud voyait dans l'inconscient un psychisme jadis conscient et refoulé dans l'obscurité par suite de diverses circonstances, Jung tient que l'inconscient est tel par nature : l'inconscient personnel de Freud « comprend tous les contenus qui sont *devenus* inconscients, soit qu'ils aient perdu leur intensité et soient donc oubliés, soit que la conscience se soit retirée d'eux par suite d'un refoulement. L'inconscient collectif par contre englobe tout ce qui *est* inconscient, notamment tout l'héritage des possibilités de représentation qui ne sont

(68) *Id.*, *Ueber die Energetik der Seele*, Zürich 1928, p. 192, etc., cité *ibid.*, p. 57.
(69) *Id.*, *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben*, Zürich 1926, p. 96 et 102, cité p. 58.
(70) *Id.*, *Symbole der Wandlung*, Zürich 1952, p. 260, cité p. 59.
(71) *Id.*, *Die psychologische Aspekten des Mutterarchetypus*, dans *Eranos Jahrbuch*, 1938, Zürich 1939, p. 410, cité p. 59.

pas individuelles, mais communes à toute l'humanité » (72). Surtout, l'inconscient que manifeste le symbole de Jung n'a pas la même situation temporelle que celui auquel renvoie le signe freudien; Jung, malgré la prééminence qu'il accorde au caractère collectif de l'archétype, ne dénie pas toute importance à l'inconscient individuel; mais il voit en lui surtout l'aspect proversif, le faisceau des virtualités non encore épanouies de la psyché, alors que Freud y discernait bien plutôt le côté rétroversif, le système des contenus psychiques révolus. Aussi Jung estime-t-il que la méthode réductrice de Freud, qui interprète le mythe et le rêve comme le simple signe d'une réalité sexuelle actuelle ou passée, laisse échapper à la fois la véritable nature du symbole et celle de l'inconscient. Il lui oppose une méthode synthétique ou constructive, qui pressent derrière les expressions symboliques l'amorce des possibilités psychiques à venir. Car cette évolution future de la psyché est l'essentiel à découvrir par l'investigation psychanalytique. Soit par exemple le mythe platonicien de la caverne; c'est un véritable symbole, c'est-à-dire une tentative d'exprimer ce pour quoi il n'existe aucun concept verbal; si nous l'interprétons à la manière de Freud, nous aboutirons tout naturellement à l'utérus; nous aurons ainsi démontré que même l'esprit de Platon plongeait profondément dans le sexuel infantile; mais nous aurons complètement perdu de vue ce que Platon a créé à partir de cette intuition philosophique, c'est-à-dire l'essentiel (73). L'orientation est donc, de part et d'autre, de sens inverse : alors que Freud part à la découverte des attitudes passées de l'individu, Jung en vise le déploiement futur; le symbole est pour lui une préfiguration possible, sous une forme imagée, de l'évolution ultérieure du sujet.

On conçoit que ces représentations divergentes de la nature de l'inconscient doivent aboutir à des jugements de valeur opposés sur la dignité du symbolisme mythique ou onirique. Nous avons vu que Freud limitait le mythe et le rêve, conçus comme des signes, à une fonction provisoire, éteinte aussitôt qu'ils avaient permis la découverte du psychisme refoulé. Mais, selon Jung, l'inconscient, réduit à un dynamisme purement formel, plus lourd de l'avenir que du passé, dépourvu de tout contenu objectif, ne saurait être livré à la connaissance directe; dès lors, les symboles qui permettent, non de le saisir, mais de l'approcher, se trouvent revêtus d'une valeur en soi, d'un mérite définitif; lorsque l'aperception immédiate est par définition impossible, la médiation du symbole s'impose comme la seule voie d'accès qu'aucun progrès ne pourra rendre inutile; le rêve et le mythe se présentent toujours comme des traductions, mais nul ne dispose du texte original, ni n'espère en disposer jamais; dans ces conditions,

(72) *Id.*, *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich 1931, p. 164, cité p. 56 (les italiques sont de Jung).

(73) *Ibid.*, p. 49-50, cité p. 46.

le symbole conserve un intérêt propre et imprescriptible, même alors que l'on sait qu'il n'est qu'une traduction. Si l'on préfère une autre métaphore, disons que, pour Freud, l'image onirique ou mythique, en tant que signe, est un masque; pour Jung, elle prend, en tant que symbole, valeur de visage. Mais nous ne voulions rien dire d'autre en parlant, à propos de Schelling, de l'*autonomie* comme d'un caractère essentiel au mythe; contre les allégoristes qui déniaient au mythe tout intérêt indépendant de sa signification théorique, et le tenaient pour dévalué une fois mise en lumière cette signification, Schelling revendiquait pour le symbole le droit de valoir par lui-même, abstraction faite de toute référence à un contenu spéculatif. C'est, à n'en pas douter, un combat analogue que Jung mène contre l'allégoriste Freud, qui est comme le Creuzer de ce nouveau Schelling.

Les intuitions schellingiennes sur l'autonomie de la mythologie revivent enfin dans certains aspects de la philosophie existentielle de Karl Jaspers. Reprenant, dans le troisième tome de sa *Philosophie* un mot courant chez Pascal, Jaspers expose que la Transcendance nous est accessible par le moyen de la lecture de certains « chiffres » expérimentés; au nombre de ces chiffres sont la nature, l'histoire la conscience, l'existence, l'art, etc.; le mythe aussi est un chiffre qui révèle la transcendance, en racontant l'origine du mal, l'histoire de l'âme, l'histoire de la conscience, la vie divine elle-même. Jusqu'ici, considérant les chiffres mythologiques comme autant de signes d'une réalité d'un autre ordre, Jaspers pourrait paraître s'insérer dans la tradition allégoriste banale. Mais le chiffre se distingue du symbole ordinaire qui renvoie à un autre objet dans le monde, comme sont les signes, les images, les comparaisons, les métaphores, les allégories. Il est bien un symbole, c'est-à-dire un portrait, mais un portrait dépourvu d'un modèle accessible en lui-même et auquel on pourrait le comparer comme à un nouvel objet plus subtil et dissimulé; seul en effet le chiffre est un objet, ce qu'il révèle étant un non-objet qui ne deviendra jamais objet. Par conséquent, le chiffre-symbole est inséparable de la transcendance qu'il signifie; on ne saurait en faire une exégèse en clair à la façon du déchiffrement d'un langage cryptographié ou de l'interprétation psychanalytique du rêve; car le chiffre n'est pas la traduction de l'être comme serait la traduction d'un texte, mais son expression immédiate et indiscernable; ici cesse toute séméiologie, toute possibilité d'interprétation dualiste; c'est le règne, non de l'exégèse, mais de l'intuition, où le signifié est dans le signifiant et ne fait qu'un avec lui (74).

On aura relevé au passage dans ces analyses de Jaspers de claires ressemblances avec les conceptions de Jung. C'est ainsi que l'oppo

(74) Cf. M. Dufrenne et P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* collect. *La condition humaine*, Paris 1949, p. 290-292.

sition entre l'objectivité du chiffre et la non-objectivité du chiffré rejoint la théorie de l'inconscient dynamique soustrait à toute représentation directe et dont le truchement du symbole procure la seule connaissance possible. Jamais la Transcendance ne viendra se substituer au chiffre comme un objet à un autre objet, de façon à en rendre la médiation inutile; de même l'archétype inconscient ne saurait se laisser saisir immédiatement, ni faire que le symbole devienne périmé; il en résulte que ni le chiffre, ni le symbole ne sont simplement provisoires, mais qu'ils maintiennent à jamais leur valeur intrinsèque. Cet effort parallèle de Jung et de Jaspers, conduit sur des plans différents, pour revendiquer l'intérêt propre de l'image, indépendamment de toute référence à une signification extérieure, continue la tradition de la dernière philosophie de Schelling; à la suite du romantique, et s'en inspirant sans doute plus qu'ils ne le disent, le psychologue suisse et le philosophe existentiel allemand combattent la dissolution allégoriste de la mythologie et s'attachent à restituer l'autonomie de l'univers mythique; nul exemple mieux que leur rencontre ne saurait illustrer le « tour très moderne » de la *Philosophie de la Mythologie*.

4. — L'HISTOIRE ANCIENNE DE LA PHILOSOPHIE DE LA MYTHOLOGIE

Toutefois, les prolongements suscités au XX^e siècle par la pensée de Schelling ne doivent pas dissimuler qu'elle comporte elle-même un grand nombre d'antécédents. La plupart des thèmes qu'elle évoque, soit pour les récuser d'emblée, soit pour les abandonner après une adhésion passagère, soit pour s'y tenir de façon définitive, furent formulés dès l'Antiquité, classique ou chrétienne. C'est cette espèce de préhistoire de la *Philosophie de la Mythologie* que voudrait esquisser l'ouvrage que l'on va lire. On y retrouvera en effet, préfigurées dans la philosophie grecque comme dans la théologie chrétienne primitive, bien des positions combattues ou adoptées par Schelling. Soient par exemple les théories, rejetées dès l'abord par le philosophe romantique, qui dénient toute valeur de vérité à la mythologie. Les unes, on s'en souvient, défendues entre autres par Fontenelle, voyaient dans les dieux le produit d'une personnification naïve des forces naturelles, d'abord sincère, puis entretenue par des prêtres imposteurs; mais déjà la théologie stoïcienne tenait les dieux populaires pour autant de représentations anthropomorphiques des grandes réalités physiques, et Platon redoutait qu'ils n'aient constitué, aux mains des sophistes, un instrument de tromperie. Quant à la théorie du plagiat, selon laquelle la mythologie résulterait d'une démarcation inavouée et tendancieuse de la révélation judéo-chrétienne, les précédents antiques en sont innombrables; c'est ainsi

qu'Origène donne la légende de Pandore pour une imitation mal droite de l'histoire d'Ève, et que Grégoire de Nazianze assigne plusieurs autres mythes grecs une origine biblique du même ordr ajoutons d'ailleurs que la conception inverse, qui relève dans Bible une série de larcins commis au détriment de la mytholog classique, apparaît chez plusieurs païens tels que Celse, Porphyre l'empereur Julien.

Pour formuler la théorie allégoriste, — qui, tout en continua à refuser à la mythologie elle-même une valeur intrinsèque, reconna une certaine vérité à la signification théorique qu'elle lui attribue, - Schelling lui-même, nous l'avons vu, recourait à des auteurs ancie en même temps qu'à certains de ses contemporains. Mais les exem ples antiques qu'il allègue ne donnent qu'une idée très insuffisan du succès considérable que connut l'interprétation allégorique, app quée soit aux légendes poétiques par les exégètes grecs, soit au données scripturaires dans les milieux chrétiens primitifs. Dès VI^e siècle avant notre ère, la plupart des variétés de l'allégorie énum rées par Schelling se trouvent pratiquées par les Théagène de Rh gium, les Anaxagore, les Métrodore de Lampsaque; souvent, u seul auteur en assume plusieurs, comme ce sera le cas d'un Aristot d'un pseudo-Héraclite; il faudrait aussi enregistrer le succès d l'evhémérisme chez les polémistes chrétiens, à qui il fournit le moy de réduire la mythologie à des proportions humaines, et donc inoffe sives. Comme Creuzer et les historiens de son bord, tous les allég ristes anciens tiennent leur théorie pour la seule recette capab d'assurer le salut de la mythologie, dont elle sauvegarde à la fo l'apparence pittoresque et la profondeur philosophique; de mêm que Creuzer s'appliquait à justifier la mythologie du bannisseme prononcé contre elle par l'*Aufklärung*, c'est pour défendre Homè et Hésiode contre les attaques rationalistes des Xénophane et d Pythagore que naquit la première allégorie grecque; dans une célèb formule, le pseudo-Héraclite présente l'interprétation allégoriq comme le « contrepoison » de l'impiété qui, sans elle, disqualifier la mythologie, et Varron aussi bien que Celse trouvent dans l'al gorie un « refuge » d'où l'on peut échapper à l'accusation d'imm ralité. Nous avons déjà observé que Schelling, dans sa période al goriste, appuie cette attitude sur une conception dualiste qui sépa l'univers en un monde empirique et un monde intelligible, dont relation est celle de l'image au modèle; mais qui ne voit que ce du lisme, qui commande la philosophie platonicienne et sa postéri orientait de ce fait toute une portion de la pensée grecque vers u représentation allégoriste du monde sensible, et par conséquent l'univers mythologique. La liaison que Schelling établit entre l'al gorie comme prophétisme de l'instant et le prophétisme comm allégorie de la durée n'est pas elle-même, tant s'en faut, inédite; e se manifeste dès les premières générations chrétiennes, qui c

regardé l'Ancien Testament comme une longue allégorie, en particulier chez saint Paul; à l'interprétation allégorique qui, dans les récits mosaïques, discerne des allusions à une réalité proprement chrétienne, correspond en effet chez l'auteur sacré une visée prophétique soucieuse de décrire l'avenir en termes voilés. Enfin, nous avons relevé chez les allégoristes romantiques, chez Creuzer en particulier, l'affirmation que l'expression allégorique des doctrines philosophiques et religieuses en a historiquement précédé la formulation claire; mais cette idée également est courante dans l'Antiquité; c'est ainsi que Plutarque et Maxime de Tyr enregistrent, celui-là avec satisfaction, celui-ci avec nostalgie, que l'allégorie a cédé la place au discours direct en philosophie comme en histoire; il est vrai que le point de vue inverse apparaît aussi, puisque Philon de Byblos et son porte-parole Eusèbe tiennent l'allégorie pour une altération tardive et regrettable de la première théologie, qui se serait exprimée à la lettre; nous aurons à confronter ces deux représentations antithétiques, et à suspecter l'authenticité de la seconde d'entre elles.

Le dernier état de la philosophie mythologique de Schelling, dans lequel le dualisme du signe et de la signification se trouve résorbé, le mythe étant affecté d'une vérité immédiate et intrinsèque, — est assurément plus original. Néanmoins, certains éléments en apparaissent encore préformés dans l'Antiquité. C'est ainsi que la critique de l'allégorisme qui inaugure la *Philosophie de la Mythologie* reproduit en partie des griefs déjà formulés dans l'école épicurienne; comme Schelling, Velléius, l'un des interlocuteurs du *De natura deorum* de Cicéron, et Philodème reprochent à l'allégorie stoïcienne son impiété; cette critique sera reprise par la plupart des polémistes chrétiens, souvent friands d'ailleurs d'interprétation allégorique, pourvu qu'elle s'applique à la Bible; Augustin par exemple objectera à l'allégorie physique des stoïciens que « physiologie » n'est pas théologie, et Arnobe l'incriminera de faire bon marché de l'intention des mythologues. D'autres notations, que l'on pourrait croire vraiment propres à Schelling, sont également la reprise de certaines intuitions d'auteurs anciens; on se souvient par exemple que le philosophe romantique, critiquant le symbolisme « agricole » des mystères d'Éleusis, affirmait que c'est la semence qui signifie Perséphone, et non pas l'inverse; mais le même renversement de la perspective habituelle est déjà insinué par Arnobe, et à propos du même exemple. Quant à la vérité historique propre au mythe, attestée par la parenté du mythe et du rite, c'est également une théorie plusieurs fois exprimée dans l'Antiquité païenne et chrétienne; Plutarque par exemple fonde la réalité des légendes relatives à Héra et à Dionysos sur les caractéristiques de leur culte; l'importance de la notion d'imitation dans la constitution des mythes, mise en lumière par Schelling et exploitée par Lévy-Bruhl, remonte au moins à Plotin et à sa théorie de l'image participée; l'historicité des mythes est enfin soutenue, dans

un dessein hostile, par certains auteurs chrétiens; l'auteur des *Recognitiones* pseudo-clémentines voit ainsi dans l'immoralité même de mythes la preuve qu'ils sont véridiques; Arnobe observe que l'allégorie la plus subtile échoue à dénaturer des légendes trop malfaisante pour être fausses, et trouve dans les rites auxquels elles ont donn naissance l'indice qu'elles comportent un fond historique. Outr l'historicité, Schelling insistait enfin sur l'autonomie qui rend l mythe indépendant de toutes les significations que l'on voudrai lui faire recouvrir; mais cette idée même se rencontre déjà che Arnobe, lorsque cet auteur décèle une incompatibilité entre le fai historique, décrit par les légendes, et le fait significatif, chargé d'u enseignement théorique.

Tous ces rapprochements entre la philosophie schellingienne d la mythologie et la réflexion antique exigeraient des nuances, don ce n'est pas ici la place. Ils se préciseront dans les pages que l'on v lire. Si nous venons de les entasser en vrac, c'est pour attirer l'atten tion sur le fait que la plupart des prises de position de Schelling pour intéressantes qu'elles soient, ont été devancées par des intuition éparses dans l'Antiquité; qu'il batte en brèche des conception classiques ou qu'il expose ses propres conclusions, Schelling, consciem ment ou non, réédite souvent des théories anciennes, qu'il a toutefoi le mérite de systématiser et de marquer de son génie. Il ne nous a pa paru dépourvu de signification qu'une enquête sur l'attitude de Anciens en présence de la mythologie permette d'y retrouver bie des éléments de la meilleure synthèse qu'ait produite en cette matièr l'époque moderne.

Toutefois, nous ne garderons pas dans cette enquête l'ordre qu nous avons observé dans l'examen des positions de Schelling. C'es que l'itinéraire suivi par la réflexion du philosophe romantique n reproduit pas forcément la succession selon laquelle les notions se son élaborées historiquement. Pour la même raison, nous accorderons la théorie allégoriste de la mythologie une place plus importante qu ne le fait Schelling, au point, dans le titre qui recouvre notre trava tout entier, de conjoindre au « mythe » l' « allégorie »; car telle es vraiment la conception de la mythologie qui domine l'Antiquité, les auteurs mêmes qui ne s'y rallient pas définissent leur positio par rapport à elle, la regardent comme un système de référen couramment admis; aussi bien aurait-il été possible de centrer su elle la pensée de Schelling lui-même, qui, dans sa période de fe veur allégoriste, s'en inspire pour condamner les explications pl grossières par l'imposture et le plagiat, et dont la dernière philosoph s'oppose à l'allégorie, ce qui est encore une façon de la prendre po norme.

Nous consacrerons la Première partie de notre étude à l'interpré tation allégorique dont les poèmes d'Homère et d'Hésiode ont é

l'objet chez les Grecs; nous y verrons comment cette exégèse a été suscitée de bonne heure par le souci de défendre ces poètes contre les attaques du rationalisme, en sorte que les principes en ont été jetés dès le VIe siècle avant notre ère; mais il ne s'agissait encore là que d'une humble naissance, que devait venir enrichir une série d'apports successifs, émanant des cyniques, puis des stoïciens classiques, enfin d'une école exégétique qui, à l'époque hellénistique, accentua à l'excès la tradition du Portique. Mais, dès son origine, ce progrès de l'interprétation allégorique suscita des oppositions, et à chaque étape du développement de l'allégorie correspond une réaction anti-allégoriste : Platon tente d'endiguer l'exégèse fantaisiste des cyniques; l'allégorisme stoïcien se heurte à la double critique de l'épicurisme et de la nouvelle Académie; l' « homérisme » intempérant de la postérité stoïcienne est freiné par les résistances des grammairiens alexandrins. Enfin, à l'époque romaine, divers auteurs prennent assez de recul par rapport aux praticiens comme aux adversaires de l'interprétation allégorique, et s'efforcent de démonter le mécanisme de cette forme de pensée et d'en préciser l'emploi à bon escient. Une Deuxième partie, plus brève, essaiera d'évaluer l'influence que cet allégorisme grec a pu exercer sur le traitement analogue auquel la Bible fut soumise en milieu juif, antérieurement à l'avènement du christianisme. Enfin, nous examinerons dans une Troisième partie l'attitude des auteurs chrétiens des premiers siècles en face de l'interprétation allégorique que les Grecs appliquaient à leur mythologie. Toutes les nuances possibles se rencontrent dans cette attitude des chrétiens : les uns, à commencer par les écrivains du Nouveau Testament, semblent ignorer l'allégorie grecque; en tout cas, ils ne semblent rien lui devoir dans l'exégèse figurée à laquelle ils soumettent eux-mêmes la Bible; à l'opposé, d'autres théologiens chrétiens manifestent une connaissance approfondie de l'explication allégoriste de la mythologie, ils la critiquent avec la dernière violence, ce qui ne les empêche nullement d'en transporter tous les artifices dans l'interprétation qu'ils présentent eux-mêmes de l'Ancien Testament. Entre ces deux situations extrêmes prennent place plusieurs positions intermédiaires : ceux qui utilisent dans leur lecture de la Bible les enseignements de l'allégorie grecque, mais sans en faire mystère ni disqualifier la source à laquelle ils sont redevables; ceux enfin qui critiquent avec vigueur le sauvetage allégorique de la mythologie, mais s'abstiennent de rien lui emprunter, parce qu'ils n'appliquent pas eux-mêmes à l'Écriture l'interprétation figurée. Précisons que cette dernière partie, malgré certains recoupements inévitables, ne constitue en aucune façon une esquisse d'une histoire de l'interprétation allégorique de la Bible; il faut déplorer qu'une telle histoire n'ait jamais encore été écrite, mais notre propos n'est pas de remédier à cette lacune; nous avons simplement voulu analyser les positions chrétiennes relativement à l'allégorie de la mythologie grecque.

La mise en évidence de l'actualité des problèmes soulevés dan l'Antiquité en matière d'explication de la mythologie n'aura pas ét le seul profit de notre incursion dans la pensée de Schelling et de se successeurs. Nous devons en retenir également un enseignemen relatif au vocabulaire, spécialement incertain en ce domaine. Sur c point en effet, aucune règle précise ne peut être demandée à l'Anti quité même, qui emploie à peu près indifféremment, comme nou aurons bientôt l'occasion de le déplorer, les termes de « mythe » « allégorie », « métaphore », « figure », « symbole », « signe », etc. Auss n'est-il pas inutile d'introduire dans cette confusion certaines distinc tions qui, pour être très postérieures aux périodes que nous étudions n'en fixeront pas moins les idées.

Il convient d'abord de ne jamais perdre de vue que le mot mêm d' « allégorie » comporte deux sens, selon qu'il désigne un mod d'expression ou une variété d'interprétation : Homère recourt l'allégorie quand il utilise le récit poétique comme un moyen de trans mettre un enseignement théorique, à supposer du moins qu'il l'ai jamais fait dans la réalité, et voilà pour l'allégorie en tant qu'expres sion; les commentateurs pratiquent également l'allégorie, mais main tenant en tant qu'interprétation, lorsqu'ils supposent un messag spéculatif enclos dans la mythologie, et s'attachent à l'en dégage Ces deux façons de faire de l'allégorie ne sont pas forcément sol daires : d'une part, il peut exister une expression allégorique q n'ait jamais été interprétée allégoriquement; Homère a peut-êtr écrit telle de ses narrations dans un dessein didactique, sans que s exégètes aient jamais pensé à y voir autre chose qu'un pur réci d'autre part, il est concevable (et, dans presque tous les cas, assur que l'interprétation allégorique s'applique à des textes dont l'auteu a banni tout souci d'expression allégorique; sans aucun doute, bie des passages homériques ont fait l'objet d'une exégèse allégoriqu sans qu'Homère lui-même l'ait jamais souhaité, ni envisagé.

Cette dualité de l'allégorie considérée comme expression ou comm interprétation, sous-jacente à toutes les discussions que les Ancien ont engagées sur ce sujet, semble n'y avoir jamais été clairemen formulée. En revanche, la rhétorique antique a souvent situé l'allé gorie relativement à des procédés d'exposition voisins, tels que l'imag la métaphore, l'énigme, la parabole, etc.; mais la différence de c diverses figures de style demeure toute formelle, et, dans la pratiqu on les emploie couramment l'une pour l'autre; nous donnerons da le premier chapitre de notre étude quelques exemples de cette di tinction théorique et de cette confusion de fait. Plus notable e l'opposition de la notion de parabole et de celle d'allégorie, qui s différencieraient comme un enseignement imagé, facilement acce sible à tous, et le déguisement volontairement hermétique d'u doctrine; cette dualité a été introduite, à propos des récits évang liques, par certains exégètes contemporains, et nous en dirons u

mot dans le premier chapitre de notre Troisième partie; mais elle ne saurait revêtir une grande importance, car elle n'oppose pas à l'allégorie un mode d'expression vraiment différent; plus qu'entre l'allégorie et un discours figuré d'une autre nature, elle distingue, à l'intérieur même de l'allégorie, entre un déguisement plus opaque et un déguisement plus transparent, entre un niveau réservé à une élite et un niveau destiné à la foule.

D'une tout autre portée pour la délimitation des notions apparaît l'effort de Schelling, de Jung et de Jaspers. Nous avons relevé trois étapes dans l'itinéraire de la philosophie mythologique de Schelling. Il commence par identifier sans réserve le mythe et l'allégorie, conformément à l'explication la plus répandue à son époque. Il distingue ensuite entre le mythe comme allégorie et le mythe comme symbole; dans le premier, la séparation du signe et du signifié est clairement maintenue; elle se trouve résorbée dans le second, où le signe *est* le signifié; à ce stade de son évolution, Schelling tient la plupart des mythes pour des symboles; mais quelques-uns demeurent des allégories. Dans sa dernière philosophie enfin, il bannit de l'explication de la mythologie la notion d'allégorie; mais il frappe de la même éviction celle de symbole, qui, si elle supprime en fait l'écart entre le signe et le signifié, maintient entre eux une distinction de droit; or Schelling estime maintenant que toute distinction de ce genre est indéfendable en mythologie : la notion de mythe lui apparaît comme originale et irréductible à toute autre, surtout à la dualité d'un sens apparent et d'un sens profond qui caractérise l'allégorie. La position de Jung, bien que nous n'ayons pas eu le loisir d'en reconstituer la genèse, est peut-être moins radicale que celle de Schelling, mais tend, dans un champ d'observation différent, à la même conclusion; dès lors en effet que ce psychologue oppose, à l'allégorie conçue comme la relation entre un signe et un signifié également objectifs et connaissables, le symbolisme dans lequel l'image révèle une simple virtualité inaccessible objectivement, il nie que le mythe soit une allégorie et il en fait un symbole, par où il réitère, si l'on veut, la deuxième philosophie mythologique de Schelling. Un clivage analogue des notions s'observe chez Jaspers, puisque cet auteur voit dans le mythe un chiffre auquel le chiffré ne pourra jamais se substituer, à la différence de l'allégorie banale, dans laquelle le signe n'a d'autre destin que de s'effacer devant son modèle.

Une conclusion ressort clairement de ces efforts convergents : la nécessité de disjoindre la notion de mythe et celle d'allégorie, et accessoirement la notion de symbole de celle de signe. Le mythe, comme le symbole, ne renvoie pas à une signification extérieure à lui, à laquelle il conduirait comme un véhicule dont la fonction prend fin une fois le transport effectué; il trouve sa fin en lui-même, et, s'il a une signification, elle lui est intrinsèque; il ne représente que lui, il est une *tautégorie*. L'allégorie au contraire, de même que le

signe dont elle n'est que le développement, renvoie, comme son no l'indique, à autre chose qu'elle-même. Pour étrangers qu'ils soie l'un à l'autre, le mythe et l'allégorie, ou encore le symbole et le sign se rencontrent parfois : par une intervention tardive et artificiell l'on peut dépouiller le mythe de sa nature primitive et lui assigner fonction de signifier un contenu différent de lui, par quoi l'on e fait une allégorie; une mainmise analogue peut transformer le syn bole autonome en signe assujetti à n'être que l'indice d'un donr extérieur; mais l'évolution de sens inverse est impossible : quels qu soient les moyens mis en œuvre, jamais l'allégorie ne sera restitu dans la condition du mythe, ni le signe dans celle du symbole. Peu être cette double distinction permet-elle d'introduire une certair rigueur dans l'habituelle confusion des termes qui par exemp fait parler indifféremment chez Platon du mythe ou de l'allégor de la caverne. S'il est vrai que le mythe exclue par définition la fo mulation déguisée d'un enseignement, il faudrait au moins en rése ver le mot aux récits donnés à l'état brut, auxquels ne s'adjoint p la clef qui en restitue le sens théorique; au contraire, si le récit trouve accompagné d'une explication qui livre la signification c chacune des images, l'on devra évidemment parler d'allégorie. Da la première catégorie entreraient par exemple les poèmes babyl niens sur l'origine du monde; de même les mythes relevés par Bul mann dans le Nouveau Testament; dès lors en effet qu'une démyth sation est nécessaire, c'est la preuve que la signification du myth n'est pas précisée dans le texte même; à ce genre appartiendraie encore toutes les paraboles évangéliques dans lesquelles Jésus s borne à l'élément narratif, sans en révéler la leçon; ainsi en est-il c la parabole des invités au festin et de la robe nuptiale (75), de cel de l'enfant prodigue (76), etc., dont le récit se termine de faço abrupte et n'est suivi d'aucun éclaircissement; le nom de « mythe serait enfin accordé à bon droit à tous les épisodes fabuleux que Plato développe sans en extraire tout l'enseignement rationnel, mais e laissant ce soin à son lecteur; c'est par exemple le cas du voyage dar l'au-delà d'Er le Pamphylien, qui termine la *République* (77), et doi le récit, à quelques lignes près, s'achève en même temps que l dialogue. On aura toutefois remarqué combien ces « mythes », p le seul fait de leur formulation littéraire, s'écartent déjà de la véritabl notion du mythe, définie en termes de vie et de comportemen disons simplement qu'ils sont « plutôt des mythes ». En revanch nul doute que toute une autre collection de récits remplisse les cond tions de l'allégorie, et doive en porter le nom, de préférence à celı de « mythe »; ainsi les paraboles du semeur et de l'ivraie (78), doı

(75) *Luc* XIV, 15-24; *Matthieu* XXII, 1-14.
(76) *Luc* XV, 11-32.
(77) Liv. X, 614 b-621 b.
(78) *Luc* VIII, 4-15; *Marc* IV, 1-20; *Matt.* XIII, 1-23, et *Matt.* XIII, 24-43.

Jésus élucide avec précision chacun des termes; ainsi encore tous les prétendus « mythes » dont Platon, après les avoir narrés, s'applique *à dégager la substance théorique; telle est par exemple la légende* de la naissance d'Éros (79), ou le récit fabuleux du *Politique* (80), ou l'apologue de la caverne (81), qui, selon que l'a déjà remarqué Frutiger, seraient mieux nommés des allégories.

(79) *Banquet*, 203 b sq.
(80) 268 d sq.
(81) *Républ.* VII, 514 a sq.

PREMIÈRE PARTIE

L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE DES POÈMES HOMÉRIQUES CHEZ LES GRECS

CHAPITRE PREMIER

GÉNÉRALITÉS

Ὑπόνοια Le mot ἀλληγορία est relativement récent dans la langue grecque. Mais il traduit une idée fort ancienne, qui s'exprima d'abord par le mot ὑπόνοια. Le sens premier de ὑπόνοια est « soupçon » ou « conjecture »; il suppose une relation entre deux contenus mentaux de nature différente : d'une part, une donnée concrète est présentée à la perception; d'autre part, elle suggère une idée concernant l'avenir ou dépassant le monde sensible, posée à titre de conclusion ou d'hypothèse; l'ὑπόνοια désigne l'opération, souvent très élémentaire, qui passe de la donnée perçue à l'idée conjecturée. Ainsi lorsque Euripide raconte, dans les *Phéniciennes*, le siège mis devant Thèbes par les Argiens, et qu'il décrit le bouclier de l'un des assaillants, Capanée (on y voyait « un géant fils de la terre, portant sur ses épaules une ville entière qu'il avait arrachée à ses fondements à coups de leviers »), il ajoute, faisant parler un Thébain, que cette ornementation figurée est le « symbole du sort réservé à notre ville », ὑπόνοιαν ἡμῖν οἷα πείσεται πόλις (1); l'image gravée sur le bouclier qu'il a eu sous les yeux suggère au narrateur la représentation de Thèbes détruite, et c'est dans ce passage de la sensation à la conjecture que consiste l'ὑπόνοια.

Une acception plus spéciale du mot ὑπόνοια est liée à l'interprétation allégorique des récits poétiques, des représentations plastiques, des mythes philosophiques ou religieux : il s'agit alors de la « signification cachée », du « sens sous-entendu » de ces narrations, de ces descriptions. On voit la parenté de cette acception spéciale avec l'acception générale précédente : ὑπόνοια continue d'exprimer une relation entre une donnée sensible, narrative, descriptive ou plastique, et une représentation intellectuelle qui en est conclue; conformément à l'étymologie, l'ὑπόνοια (ὑπο-νοεῖν) désigne l'enseignement théorique dont on « pense » qu'il est « sous » le revêtement imagé. Ce revêtement, c'est le plus souvent l'œuvre des poètes épiques et le cycle des légendes : dans le *Banquet* de Xénophon par exemple, Socrate reproche aux rhapsodes « de ne pas connaître les significations

(1) V. 1131-1133, trad. Méridier, p. 200.

cachées » (ὅτι τὰς ὑπονοίας οὐκ ἐπίστανται) dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* (2) ou encore, au II[e] livre de la *République*, Platon bannit les fictions mythologiques, qu'il y ait ou non en elles des « significations cachées » (οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν) (3).

La nature de l'ὑπόνοια que l'on veut sous-jacente aux mythes est diverse. Le contenu en est « philosophique », dans le sens le plus large; Origène demande ainsi ironiquement à Celse si « seuls les Grecs ont le privilège d'un enseignement philosophique sous-entendu (ἐν ὑπονοίᾳ ἔξεστι φιλοσοφεῖν) » (4). Il s'agit le plus souvent d'un enseignement d'ordre physique, et Proclus, définissant l'interprétation allégorique, déclare que « l'on y fait des phénomènes physiques l'objet dernier des significations cachées dans les mythes » (τέλος ποιεῖσθαι τῆς μύθων ὑπονοίας τὰ φυσικὰ παθήματα) (5). Mais la théologie y trouve aussi sa place, au grand scandale de certains esprits qui se font de la divinité et de sa révélation une idée plus pure; Synésius par exemple flétrit l'orientation théologique dans l'interprétation allégorique des mythes monstrueux : « Que peut-on dire de cette attitude, sinon qu'elle déchire la divinité tout entière par l'absurdité des significations cachées (ταῖς ἀτόποις ὑπονοίαις) qu'elle lui applique » (6)? L'ὑπόνοια peut être ensuite d'ordre moral; pour décrire les dispositions contradictoires du peuple d'Athènes à l'égard d'Alcibiade et les craintes que cet homme aurait dû inspirer, Plutarque cite un passage des *Grenouilles* où Aristophane exprime la même idée par le moyen de l'allégorie. « Les sentiments du peuple à l'égard d'Alcibiade sont assez bien expliqués par Aristophane quand il dit : "Elle l'aime et le hait et le veut posséder" (7), et quand il l'accable plus sévèrement encore par la signification cachée (τῇ ὑπονοίᾳ πιέζων) dans ces vers : "Surtout, n'allez pas nourrir un lion dans une cité; sinon, une fois élevé, il faut se prêter à ses façons" (8) » (9). Enfin le contenu de l'ὑπόνοια est éventuellement d'ordre historique; dans un discours reproduit par Thucydide, et connu sous le nom d' « Oraison funèbre », Périclès refuse pour les Athéniens les services de l'auteur d'une épopée, dont l'apparence pourrait être séduisante, mais dont la signification profonde ne s'accorderait pas à la vérité historique : « Nous n'avons pas davantage besoin des louanges d'Homère, ni de tout autre poète dont les vers nous feront plaisir sur le moment mais dont la présentation des faits (τῶν δ' ἔργων τὴν ὑπόνοιαν) sera démentie par la vérité » (10).

(2) Xénophon, *Conuiuium* III, 6, éd. Marchant, ligne 24.
(3) Platon, *Rép.* II, 378 d, éd. Chambry, p. 82.
(4) Origène, *Contra Celsum* IV, 38, éd. Koetschau I, p. 310, 24-25.
(5) Proclus, *Théologie platonicienne* I, 4, éd. Portus, p. 11.
(6) Synésius, *Dion* X, 53 A, éd. Terzaghi, p. 262, 11-12.
(7) *Gren.*, v. 1425, trad. Van Daele, p. 152.
(8) *Gren.*, v. 1431-1432, p. 152.
(9) Plutarque, *Vie d'Alcibiade* 16, 199 A, éd. Lindskog, p. 273, 18-24.
(10) Thucydide, *Hist. de la guerre du Pélop.* II, 41, 4, éd. Jones-Powell, I, l. 22-24.

Un autre moyen de caractériser l'ὑπόνοια est d'en rechercher quelques synonymes. Denys d'Halicarnasse en rapproche le σχηματισμός, et rapporte l'opinion de ceux qui les réprouvent l'un et l'autre : « Certains osent prétendre que la forme figurée (ἐσχηματισμένη ἰδέα) n'est pas permise dans les discours. Il faudrait selon eux ou dire ou ne pas dire, mais toujours simplement (ἁπλῶς), et renoncer désormais à parler en allégorie (καθ' ὑπόνοιαν) » (11). Basile l'associe à la τροπολογία, pour dire qu'il n'en fera pas usage dans l'exégèse des ténèbres de *Genèse* I, 2 : « Passons donc sous silence pour l'instant toute interprétation figurée et allégorique (πᾶσαν τροπικὴν καὶ δι' ὑπονοίας ἐξήγησιν) » (12). Quant au contraire de l'ὑπόνοια, nous venons de voir avec Denys d'Halicarnasse que c'était le discours « simple », ἁπλῶς s'opposant à καθ' ὑπόνοιαν. Mais c'est aussi le discours clair; car le sens allégorique, n'étant pas offert de prime abord, mais dissimulé derrière le sens littéral, implique une certaine obscurité. Philostrate a bien marqué cette dualité, en théologie, de la connaissance médiate opérée par la liturgie ou l'exégèse allégorique, et de la connaissance immédiate et transparente, privilège des âmes les plus parfaites qui vivent en contact avec la divinité : « Car les âmes divines ont alors des dieux, dont elles sont les compagnes, une connaissance qui ne doit rien au culte des images ni à la considération des significations cachées (οὐκ ἀγάλματα θεραπευούσαι καὶ ὑπονοίας), mais qui résulte de l'intimité éclairante (ξυνουσίας φανερᾶς) qu'elles entretiennent avec eux » (13). La même antithèse entre l'expression allégorique et l'expression claire est formulée par le grammairien Ménandre, qui oppose « l'enseignement physique caché en allégorie » au même enseignement délivré « en clair », φυσιολογία ἐγκεκρυμμένη καθ' ὑπόνοιαν à φυσιολογία φανερά (14). Aristote accuse lui aussi d'une certaine façon la dualité φανερῶς — καθ' ὑπόνοιαν quand il distingue les anciens auteurs comiques, qui tiraient leurs effets du sens obvie, des modernes, qui recourent au sens allégorique : « Pour les uns, c'est l'obscénité (ἡ αἰσχρολογία) qui était plaisante; pour les autres, c'est davantage la signification cachée (ἡ ὑπόνοια) » (15). Si l'on cherche enfin l'équivalent latin de καθ' ὑπόνοιαν, c'est exactement *per suspicionem* (16).

Ἀλληγορία Un passage de Plutarque *Sur la lecture des poètes* enregistre la transition de ὑπόνοια à ἀλληγορία : « Au moyen de ce que les Anciens appelaient des "significations cachées", et que l'on nomme aujourd'hui des "allégories" (ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις,

11) DENYS D'HALICARNASSE, *Ars rhetor.* IX, éd. Usener-Radermacher, p. 323, 6-8.

12) BASILE, *Homélies sur l'Hexaem.* II, 5, *P. G.* 29, 40 B; cf. IX, 1, 188 C.

13) PHILOSTRATE, *Heroicus*, éd. Kayser, p. 135, 23-25.

14) MÉNANDRE, Περὶ ἐπιδεικτικῶν 6, éd. Spengel, p. 338, 24-26.

15) ARISTOTE, *Eth. Nicom.* Δ VIII, 6, 1128 a 23-24, éd. Burnet, p. 199.

16) QUINTILIEN, *Instit. orat.* VI, 3, 88, éd. Radermacher I, p. 345, 26.

ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις), on a voulu faire violence aux récits d'Homère et les détourner de leur sens » (17). En même temps apparaît le verbe ἀλληγορεῖν, avec le sens de « interpréter allégoriquement »; Plutarque dit encore, dans son traité *Sur Isis et Osiris* que « les Grecs voient dans Cronos une désignation allégorique (ἀλληγοροῦσι) du temps » (18), et plus tard Tatien leur donne le conseil suivant : « Vous n'appliquerez l'allégorie (μηδὲ... ἀλληγορήσητε) ni à vos mythes, ni à vos dieux » (19). A l'époque hellénistique, on emploie couramment ἀλληγορία. Philon en fait un usage répété; mais il conserve souvent encore ὑπόνοια (20). Les textes précédemment cités de Philostrate, Basile, Synésius, Proclus, etc. témoignent que ce denier mot est loin d'avoir disparu après Philon. Certains documents associent les deux termes; ainsi le grammairien Timée donne οὐκ ἐν αἰνιγμῷ, οὐκ ἐν ἀλληγορίᾳ comme équivalent de l'expression platonicienne οὐκ ἐν ὑπονοίᾳ (21).

Quant à définir l'ἀλληγορία, les auteurs sont unanimes pour la présenter comme cette figure de rhétorique qui consiste à dire une chose pour en faire comprendre une autre. Le pseudo-Héraclite admire à son propos la parfaite adéquation du mot et de la chose : « Il est peut-être nécessaire maintenant de faire en peu de mots un petit exposé technique sur l'allégorie. Le nom lui-même suffit presque, tant il correspond à la vérité, à indiquer l'essence de la chose. La figure de style en effet qui dit une chose, mais en signifie une autre différente de la chose dite, est appelée par son nom propre allégorie (ὁ γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἕτερα δὲ ὧν λέγει σημαίνων ἐπωνύμως ἀλληγορία καλεῖται) » (22). Même définition dans le *De uita et poesi Homeri* : « L'allégorie fait comprendre une chose par le moyen d'une autre » (23). Le rhéteur Cocondrius s'exprime de façon analogue : « L'allégorie est une tournure qui, littéralement (κυρίως), manifeste une chose, mais suggère une autre idée » (24), explication que reprend presque textuellement son collègue Grégoire de Corinthe (25). Plus tard, le lexicographe Hésychius continue la tradition : « L'allégorie : qui enseigne une chose différente de celle qui est entendue » (26). Entre temps, la définition classique était passée à Rome : « L'ἀλληγορία, que l'on traduit en latin *inuersio* — dit Quintilien, — désigne une chose par les mots, et une aut

(17) PLUTARQUE, *De audiendis poetis* 4, 19 E, éd. Paton, p. 38, 20-22.
(18) *Id.*, *De Iside et Osiride* 32, 363 D, éd. Sieveking, p. 31, 12-13.
(19) TATIEN, *Orat. ad Graecos* 21, éd. Schwartz, p. 23, 23-24.
(20) Cf. FR. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 19‹ p. 5 et n. 4, et *infra*, p. 224.
(21) TIMÉE, *Glossarium Platonicum*, éd. Hermann, p. 404.
(22) PS.-HÉRACLITE, *Quaest. homericae* 5, éd. Oelmann, p. 5, 12-6, 1.
(23) 70, éd. Bernardakis, p. 368, 12-13.
(24) COCONDRIUS, Περὶ τρόπων 9, éd. Spengel, p. 234, 28-29.
(25) GRÉGOIRE DE CORINTHE, Περὶ τρόπων 1, éd. Spengel, p. 215, 22-23.
(26) HÉSYCHIUS, *Lexicon*, *s. u.* ἀλληγορία [3127], éd. Latte, p. 110.

chose — quand ce n'est pas la chose opposée — par le sens » (27); « toutes les allégories, — écrit-il encore, — ont ceci de commun qu'elles disent une chose, et veulent en faire entendre une autre » (28). Les synonymes d'ἀλληγορία sont en partie les mêmes que ceux d'ὑπόνοια; comme équivalents d'ἀλληγορούμενον, Hésychius donne τροπολογούμενον, « figuré », et aussi φυσιολογούμενον, ce qui indique la prééminence de l'allégorie physique (29); Arétas, évêque de Césarée au x^e siècle et commentateur de l'*Apocalypse*, propose, comme substituts d'ἀλληγορῶν, αἰνιττόμενος (« qui donne à entendre ») et τροπολογῶν (« qui parle par figures ») (30). Enfin, pour le contraire d'ἀλληγορία ou d'ἀλληγορικῶς, mots auxquels il associe d'ailleurs le verbe ὑπονοεῖν, le grammairien Démétrius de Phalère donne, comme c'était l'habitude pour ὑπόνοια, ἁπλῶς (31).

Effectivement, la définition comparative du mot ἀλληγορία incombe surtout aux grammairiens. Aussi bien, l'*allégorie* n'est pas une figure primaire; elle apparaît dès que l'on prolonge un certain temps un autre procédé de rhétorique, la *métaphore*; selon la célèbre définition de Quintilien, « l'allégorie est faite d'une métaphore continuée » (32). La métaphore elle-même diffère peu de l'*image*; Aristote borne cette différence à la présence ou l'absence de la conjonction « comme » (ὡς) : quand Homère (*Iliade* XX, 164) dit d'Achille qu' « il s'élance comme un lion », c'est une image (εἰκών); qu'il dise par contre « ce lion s'élança », c'est une métaphore (μεταφορά) (33). La métaphore est donc un transfert de sens; elle « consiste [...] à transporter à un autre mot, soit par agrément, soit par nécessité, le sens d'un mot qui a du rapport avec le premier » (34); elle ne diffère donc de l'allégorie que par une plus grande brièveté; aussi Cicéron conteste-t-il que ces deux tours constituent deux figures distinctes : « Quand il y a une suite de métaphores (*tralationes*), le sens devient tout différent; aussi, dans ce cas, les Grecs disent-ils ἀλληγορία; étymologiquement, c'est bien; logiquement, il vaut mieux, avec Aristote, ranger toutes ces figures sous le nom de métaphores » (35).

Si elle cesse d'être claire, l'allégorie change de nom : « L'allégorie, quand elle comporte une certaine obscurité, devient *énigme* (*aenigma*) » (36). Les rapports de l'allégorie et de l'énigme sont clairement définis dans un passage du *De Trinitate* d'Augustin, relatif à l'exé-

(27) *Instit. orat.* VIII, 6, 44, éd. Radermacher II, p. 124, 19-20.
(28) *Ibid.* IX, 2, 92, p. 167, 3-4.
(29) *Lexicon, s. u.* ἀλληγορούμενον [3126], éd. Latte, p. 110.
(30) ARÉTAS, *Comment. in Apocalypsin* 15, *P. G.* 106, 592.
(31) DÉMÉTRIUS DE PHALÈRE, *De elocutione* II, 100 et V, 243, éd. Rhys Roberts, p. 114 et 450.
(32) *Instit. orat.* IX, 2, 46, p. 155, 10-11.
(33) ARISTOTE, *Rhétorique* III, 4, 1, 1406 b 20-24, éd. Cope-Sandys III, p. 48.
(34) CICÉRON, *L'orateur* XXVII, 92, trad. Bornecque, p. 35.
(35) *Ibid.* XXVII, 94, p. 36.
(36) QUINTILIEN, *Instit. orat.* VIII, 6, 52, p. 126, 26.

gèse de *I Cor.* XIII, 12 : *Videmus nunc per speculum in aenigmate.* L'allégorie est une figure de rhétorique (*modus locutionis* ou *tropus*) dans laquelle l'on donne à entendre une chose par une autre : *quid ergo est allegoria, nisi tropus ubi ex alio aliud intellegitur?* Aussi certains traducteurs, voulant traduire du grec *Galates* IV, 24 (*quae sunt in allegoria*) en évitant le mot grec *allegoria*, lui substituent la périphrase suivante : *quae sunt aliud ex alio significantia.* L'allégorie est facilement intelligible pour tout esprit moyennement doué. Mais elle se subdivise en plusieurs espèces, dont l'une est l'énigme : toute énigme est allégorie, sans que toute allégorie soit énigme; or, la différence spécifique de l'énigme, c'est l'obscurité; *aenigma est obscura allegoria* (37). Un passage de Cicéron récapitule bien ces diverses nuances : « Il est bien un autre procédé (l'*allégorie*), qui découle de celui-ci (la *métaphore*), mais il ne porte pas sur un seul mot employé métaphoriquement; il se trouve dans un groupe de mots formant un tout, qui semblent dire une chose et en font comprendre une autre [...]. On prend un terme de comparaison, et [...] on applique à un autre objet une série de mots qui conviennent au premier. C'est là un grand ornement du style; mais il faut éviter l'obscurité; car c'est généralement ce genre de figures qui produit ce qu'on appelle les *énigmes* » (38). D'ailleurs, sans être forcément obscure, l'allégorie entraîne une certaine dissimulation; le même Cicéron écrit à Atticus : « Je redoute que le papier même ne nous trahisse. Aussi, désormais, si j'ai un certain nombre de choses à t'écrire, je les envelopperai des voiles de l'allégorie (ἀλληγορίαις *obscurabo*) » (39).

Image, métaphore, allégorie, énigme, les quatre figures, finalement, diffèrent peu, et se réduisent pratiquement au procédé plus général qui consiste à dire une chose pour en signifier une autre. La possibilité de cette réduction est illustrée par un trait du vocabulaire de saint Augustin; ce rhéteur de profession connaît bien les classiques de la grammaire, et sa définition de la métaphore, « transfert (*translatio*) d'un mot de son objet propre à un objet impropre » (40), est toute cicéronienne; néanmoins, quand il doit donner un nom à la célèbre figure par laquelle l'on comprend une chose en en lisant une autre, il ne recourt à aucun des quatre mots classiques : « Les paraboles et les figures qui ont pour but de signifier les idées ne sont pas à prendre dans leur sens propre, mais font comprendre une chose à partir d'une autre » (41). Augustin ajoute donc *parabola* aux presque-synonymes d'« allégorie ». Il en est une infinité d'autres, qui ne diffèrent que par des nuances : μῦθος, τύπος, τρόπος, μύθευμα, πλάσμα, μίμημα,

(37) Augustin, *De Trin.* XV, 9, 15, *P. L.* 42, 1068-1069.
(38) Cicéron, *De l'orateur* III, 41, 166, trad. Courbaud, p. 66.
(39) *Epist.* XLVII (= *Ad Atticum* II, 20), 3, trad. Constans, p. 251.
(40) Augustin, *Contre le mensonge* X, 24, éd. Zycha, p. 499, 15-16.
(41) *Ibid.*, p. 499, 10-12.

fabula, *fictio*, *figmentum*, *significatio*, *insinuatio*, *similitudo*, *figura*, etc., — sans compter des adjectifs comme *fabulosus* et des verbes comme αἰνίττεσθαι, *adsignare*, — et dont le sens précis varie d'ailleurs d'un auteur à l'autre; l'objet de cette étude n'exige pas que nous distinguions entre eux, et, quitte à en spécifier certains dans la suite, nous n'en retiendrons maintenant que leur signification générale, qui est de permettre d'exprimer une chose en semblant en dire une autre, généralement plus concrète. Plus importante est la remarque (42) que plusieurs de ces mots, et notamment ἀλληγορία — ἀλληγορεῖν, comportent un sens strict et un sens large : au sens strict, ils désignent le mode d'expression dont la nature ambiguë vient d'être décrite; en ce sens, Homère et Moïse font de l'ἀλληγορία; au sens large, ils qualifient le mode d'interprétation qui consiste à découvrir dans un texte une allégorie au sens strict; ici, ce ne sont plus Homère et Moïse, mais leurs commentateurs, qui font de l'ἀλληγορία. Même dualité pour ἀλληγορεῖν, qui signifiera donc soit « s'exprimer allégoriquement », soit « interpréter allégoriquement »; les textes de Plutarque et de Tatien cités plus haut (43) prenaient ce verbe dans le deuxième sens; un exemple du premier sens apparaît dans cette célèbre phrase du pseudo-Héraclite, auteur des *Questions homériques* : « Tout chez Homère n'est qu'impiété, s'il n'a employé aucune allégorie (εἰ μηδὲν ἠλληγόρησε) » (44).

Retracer, même sommairement, l'histoire de l'interprétation allégorique d'Homère chez les Grecs est hasardeux, car, même si le mot ἀλληγορία est récent, cette histoire s'étend, pour le moins, sur dix siècles; elle commence dès le VI[e] siècle avant J.-C., très vite après l'époque supposée de l'apparition des poèmes homériques; elle devrait se poursuivre jusqu'au XII[e] siècle de notre ère, à la fin duquel Eustathe les commente encore. Sans même avoir la prétention de descendre aussi bas, bien des difficultés subsistent. Nous nous efforcerons de respecter l'ordre chronologique; ce sera relativement aisé au début; mais, dans la suite, les courants se diversifient, plusieurs tendances apparaissent simultanément, ou, au contraire, à l'intérieur

(42) Cf. H. N. Bate, *Some Technical Terms of Greek Exegesis*, dans *The Journal of Theological Studies*, 24, 1923, p. 60-61. Sur l'histoire du mot « allégorie », on verra encore P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris 1904, p. 270 sq., et E. von Dobschütz, *Vom vierfachen Schriftsinn. Die Geschichte einer Theorie*, dans *Harnack-Ehrung, Beiträge zur Kirchengeschichte*, Leipzig 1921, p. 3-4.

(43) Voir *supra*, p. 88.

(44) *Questions homériques* 1, éd. Oelmann, p. 1, 5-6. — Cette dualité de l'expression allégorique, qui convertit l'idée en image, et de l'interprétation allégorique, qui, à partir de l'image, reconstitue l'idée, — deux démarches inverses, mais que les langues anciennes (et modernes) traduisent par les mêmes mots, — est une notation banale, mais essentielle. Cela a été bien vu, par exemple, par É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* [3], dans *Études de Philosophie médiévale*, 8, Paris 1950, p. 36.

d'une même filière, les réactions se font attendre, et ne viennent parfois qu'après l'intervention d'un nouveau fait; sans parler des incertitudes sur la date même des auteurs (45).

(45) On trouvera des indications générales sur cette histoire grecque de l'allégorie homérique dans les ouvrages ou articles suivants : J. MASSIE, art. *Allegory*, dans *Dict. of the Bible*, ed. by J. HASTINGS, 1, p. 64-66; J. GEFFCKEN, art. *Allegory, Allegorical Interpretation*, dans *Encyclop. of Religion and Ethics*, ed. by J. HASTINGS, 1, p. 327-331 ; du même, *Zwei griechische Apologeten*, dans *Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftsteller*, Leipzig et Berlin 1907, p. XVI sq. ; K. MÜLLER, art. *Allegorische Dichtererklärung*, dans *R. E.*, Supplem. 4, 1924, col. 16-22; FR. A. WOLF, *Prolegomena ad Homerum*, ed. tertia quam curauit R. PEPPMÜLLER, Halis 1884, p. 122-127 ; M. SENGEBUSCH, *Homericae dissertationes* I et II, reproduites au début de *Homeri Ilias* et *Homeri Odyssea*, edidit G. DINDORF[4], Lipsiae, Teubner, 1870, p. 1-214, et 1872, p. 1-119; V. BÉRARD, *Introduction à l'Odyssée*[2], II, Paris 1933, p. 315 sq.; C. REINHARDT, *De Graecorum theologia capita duo*, diss. Berolini 1910, p. 3-80; A. BATES HERSMAN, *Studies in Greek Allegorical Interpretation*, diss. Chicago 1906, p. 7-23; FR. WEHRLI, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, diss. Basel, Borna-Leipzig 1928; A. J. FRIEDL, *Die Homer-Interpretation des Neuplatonikers Proklos*, diss. Würzburg 1934; J. TATE, *On the History of Allegorism*, dans *The Classical Quarterly*, 28, 1934, p. 105-114; BR. SNELL, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäische Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1955, chap. XI, p. 258-298 : « Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie. Der Weg vom mythischen zum logischen Denken »; p. 267, n. 3 : Bibliographie sur les images homériques. Malheureusement, j'ai connu trop tard pour l'utiliser mieux que par quelques renvois la belle thèse de F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.

CHAPITRE II

LA PREMIÈRE RÉACTION CONTRE HOMÈRE ET HÉSIODE

Les difficultés chronologiques commencent dès le début. On sait en effet qu'à la fin du VI[e] siècle avant J.-C. s'est développée une vigoureuse opposition à la théologie homérique, accusée de donner des dieux une représentation immorale; on sait aussi que c'est au même moment qu'apparaissent les premiers essais d'interprétation allégorique d'Homère. Il existe vraisemblablement un lien entre ces deux initiatives; mais laquelle a précédé et peut-être provoqué l'autre? Il est logique, et traditionnel (1), de penser que c'est le souci de défendre Homère et ses dieux contre leurs détracteurs qui a engendré l'allégorie; mais les données chronologiques sur cette période sont si floues qu'il est difficile de rien affirmer.

Ce qui est certain, c'est que la théologie d'Homère et d'Hésiode ne tarda pas à susciter d'âpres critiques, dont il reste quelques traces, malgré la disparition des documents. C'est ainsi qu'une tradition, dont Diogène Laërce se fait l'écho dans ses *Vies des philosophes*, racontait comment Pythagore, dès le milieu du VI[e] siècle, avait vu, au cours d'une descente aux Enfers, les tortures infligées aux deux poètes-théologiens en expiation de leurs injures envers les dieux : « Hiéronymus rapporte que Pythagore, descendu dans l'Hadès, vit l'âme d'Hésiode liée, hurlante, à une colonne d'airain, et celle d'Homère suspendue à un arbre, avec des serpents autour d'elle, en punition de ce qu'ils avaient dit des dieux, à côté du châtiment de ceux qui avaient négligé leur propre femme » (2). Vers la même époque, Xénophane fait également grief à Homère et Hésiode des crimes qu'ils ont prêtés aux dieux, et dont les moindres sont l'adultère et l'infanticide; sa critique s'exprime dans deux fragments conservés par Sextus Empiricus : « *Homère et Hésiode ont attribué aux dieux toutes*

(1) Ainsi CUMONT, *op. cit.*, p. 3 sq.; GEFFCKEN, *art. cit.*, p. 327 sq.

(2) DIOGÈNE LAËRCE, *Vitae philosophorum* VIII, 1, 21, éd. Hicks II, p. 338. Ce Hiéronymus (de Rhodes) est un péripatéticien du III[e] siècle avant J.-C.; cf. DAEBRITZ, art. *Hieronymos*, 12°, dans *R. E.*, 16. Halbbd., 1913, col. 1561-1564. Sur cette légende de la « Descente de Pythagore aux Enfers », voir A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, dans *Biblioth. de l'École des Hautes Études, Sc. histor. et philolog.*, 217, Paris 1915, p. 109-110.

les actions que les hommes tiennent pour honteuses et blâmables, le vol, l'adultère et la tromperie réciproque » (3); « Homère et Hésiode, au témoignage de Xénophane, *racontaient des dieux le plus grand nombre possible d'actions iniques, vols, adultères et tromperies réciproques.* Cronos en effet, à qui ils prêtent la vie bienheureuse, émascula son père et dévora ses enfants; son fils Zeus le dépouilla de la souveraineté, et "le fit asseoir sous la terre" (*Iliade* XIV, 204) » (4).

Héraclite, légèrement postérieur à Pythagore et à Xénophane, n'était pas plus tendre qu'eux pour Hésiode; seulement sa critique ne se place plus, comme celle de ses devanciers, sur le plan de l'immoralité des mythes, mais sur celui des dons intellectuels du poète, qu'il conteste, en même temps d'ailleurs que ceux de Pythagore, Xénophane et Hécatée; il lui reconnaît le savoir, mais lui dénie l'intelligence : « *Une vaste érudition n'apprend pas à être intelligent, autrement elle l'aurait appris à Hésiode* » (5), et même le bon sens élémentaire, malgré sa réputation auprès de ses nombreux disciples : « *Maître de la plupart est Hésiode. Ils pensent qu'il savait le plus de choses, lui qui ne connaissait pas le jour et la nuit* » (6). Homère n'était pas mieux traité : « Héraclite disait qu'*Homère méritait d'être chassé des assemblées et bâtonné* » (7). Au témoignage de l'historien Polybe, Héraclite réprouvait le procédé qui devait connaître une telle fortune dans la suite, et qui consiste à invoquer, dans des contestations où ils n'ont rien à voir, l'autorité des premiers poètes : « Il ne serait pas convenable d'invoquer comme témoins, au sujet des choses qu'on ignore, les poètes et les mythographes, ce qu'ont fait, dans la plupart des cas, nos devanciers, en citant, comme le dit Héraclite, à propos de faits controversés, des autorités qui ne méritent aucune confiance » (8); Polybe condamne ici l'usage de se référer au témoignage des poètes pour expliquer des phénomènes physiques, en l'occurrence un fait géographique, les courants issus du Pont-Euxin; si sa mise à contribution d'Héraclite n'est pas elle-même abusive, il faut en conclure que le philosophe d'Éphèse disqualifiait par anticipation toute l'allégorie réaliste d'Homère et d'Hésiode.

(3) Xénophane, dans Sextus Empiricus, *Adu. Math.* ix, 193 (= fgt. 11 Diels-Kranz, I, p. 132, 2-4). Cf. A. B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, London 1922, p. 14-21.

(4) *Ibid.* i, 289 (= fgt. 12 Diels-Kranz, I, p. 132, 5-11). J'écris en italique les vers mêmes de Xénophane. Sur la réprobation de Xénophane à l'endroit d'Homère et d'Hésiode, voir encore Diogène Laërce, *Vitae philos.* ii, 5, 46 et ix, 2, 18.

(5) Héraclite, dans Diogène Laërce ix, 1 (= fgt. 40 Diels-Kranz, I, p. 160, 3-6), trad. Solovine, p. 55, 60 et 40-41. Les mots en italique sont toujours ceux mêmes de l'auteur de l'œuvre dont subsiste le fragment.

(6) *Id.*, dans Hippolyte, *Refut.* ix, 10 (= fgt. 57 Diels-Kranz, p. 163, 7-9). En réalité, Héraclite reproche là à Hésiode de n'avoir pas pratiqué sa propre dialectique de l'identification des contraires.

(7) *Id.*, dans Diog. L. ix, 1 (= fgt. 42 Diels-Kranz, p. 160, 9-10).

(8) Polybe iv, 40 (= *testim.* 23 Diels-Kranz, p. 149, 36-38).

CHAPITRE III

LA NAISSANCE DE L'EXÉGÈSE ALLÉGORIQUE

LES CIRCONSTANCES FAVORABLES Ce dernier témoignage confirme la fragilité de l'habituelle chronologie, selon laquelle les premiers essais d'interprétation allégorique constitueraient la réponse aux attaques déclenchées contre Homère, spécialement à celles d'Héraclite; en effet, si Héraclite critique, comme il semble bien le faire, le procédé de ceux qui en appelaient à Homère pour garantir leurs propres théories, c'est que ce procédé lui était antérieur, et l'on voit mal comment il aurait pu être appliqué sans le secours de l'allégorie. — Quelle que soit la situation chronologique respective des critiques de la théologie homérique et des premiers allégoristes, Pythagore lui-même favorisait d'une certaine manière l'avènement de l'allégorie, par le caractère secret dont il voulut entourer son message. Les mystères éleusiniens avaient déjà suscité autour d'eux une discipline du silence, qui se transporta à la philosophie par l'intermédiaire de l'orphisme (1). Mais comment concilier ce souci du secret avec les nécessités de l'enseignement ? Par le recours au symbole, qui permit aux membres de la secte pythagoricienne de s'entretenir de leurs problèmes tout en paraissant, aux yeux des non-initiés, tenir des propos sans portée : « En présence des étrangers, des profanes, pour ainsi dire, s'il s'en trouvait, — rapporte Jamblique dans sa *Vie de Pythagore*, — ces hommes communiquaient entre eux à mots couverts, à l'aide de symboles (διὰ συμβόλων) » (2). Pythagore lui-même, dans son enseignement, admettait, à côté de l'exposé limpide, le recours au symbolisme : « Quand il conversait avec ses familiers, il les exhortait soit en développant sa pensée, soit en usant de symboles (ἢ διεξοδικῶς ἢ συμβολικῶς) » (3). Or, ces symboles pythagoriciens ne semblent pas très différents de ceux que l'exégèse allégorique, surtout stoïcienne, devait par la suite découvrir chez Homère, si l'on en juge par

(1) Cf. O. Casel, *De philosophorum graecorum silentio mystico*, diss. Bonn, Giessen 1919, p. 3 sq., 28 sq.
(2) Jamblique, *Vie de Pyth.* 32, 227, éd. Deubner, p. 122, 3-5.
(3) Porphyre, *Vie de Pyth.* 36, éd. Nauck, p. 36, 14-15.

un échantillon qu'offre la *Vie de Pythagore* de Porphyre : « Pythagore exposait, de façon mystérieuse et à l'aide de symboles (μυστικῷ τρόπῳ συμβολικῶς), des doctrines qu'Aristote surtout a rapportées : c'est ainsi par exemple qu'il appelait la mer larmes [de Cronos], la Grande-Ourse et la Petite-Ourse mains de Rhéa, les Pléiades lyre des Muses, les planètes chiens de Perséphone » (4). Aussi bien, les pythagoriciens ne se contentèrent pas de faciliter, par leur goût du secret et l'usage du symbolisme, la naissance de l'interprétation allégorique d'Homère et d'Hésiode; car ces poètes, qu'ils tenaient en grande considération, furent chez eux, dans une large mesure, l'objet d'une exégèse symbolique analogue à celle de Théagène, et assortie de préoccupations cathartiques (5); on a même pu conjecturer que les exégètes allégoristes attaqués par Platon en *République* II, 378 d désignent, plutôt qu'Antisthène, les pythagoriciens (6).

Héraclite lui-même, tout en condamnant les recours justificatifs à Homère, les encourage par sa théorie de l'expression ambiguë; si « *la nature aime à se cacher* » (7), elle ne se livrera qu'en des formules à plusieurs sens. C'est la raison pour laquelle il exploite lui-même le polysémantisme de quelques mots grecs, qui rendent certaines de ses phrases susceptibles de plusieurs interprétations; c'est ainsi que βίος signifie « vie », et βιός « arc » (ouvrier de mort); Héraclite ne résiste pas à la tentation du jeu de mots : « *Le nom de l'arc est vie ; son œuvre mort* » (8); ou encore μόρος signifie « mort », et μοῖρα, qui lui ressemble, signifie « sort »; les deux sens avaient trop d'affinité pour qu'Héraclite ne les rapprochât pas : « *La mort* (μόροι) *plus glorieuse reçoit des honneurs plus grands* » (9). Si nous en croyons Plutarque, ce goût de l'expression polyvalente ne se limitait pas au langage, mais rejoignait le symbolisme du geste, dans lequel s'accuse davantage encore la distance entre le signe et le signifié; c'est en effet à propos d'Héraclite que cet auteur écrit : « Ceux qui, d'une manière symbolique (συμβολικῶς) et sans prononcer une parole, expriment ce qu'ils ont à dire, ne sont-ils pas loués et admirés tout particulièrement » (10) ?

(4) *Ibid.* 41, éd. Nauck, p. 38, 20-39, 3.

(5) Cf. A. DELATTE, *op. cit.*, III : « L'exégèse pythagoricienne des poèmes homériques » (p. 109-136, surtout p. 112-116 et 124-134). Voir encore les deux récents ouvrages de J. CARCOPINO : *Le mystère d'un symbole chrétien. L'ascia*, Paris 1955, et *De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du Monde Romain*, Paris 1956.

(6) Cf. P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*, dans *Biblioth. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome*, 141, Paris 1937, p. 121-131, et *infra*, p. 113.

(7) HÉRACLITE, dans THÉMISTIUS, *Or.* 5 (= fgt. 123 DIELS-KRANZ, p. 178, 8-9), trad. Solovine, p. 78.

(8) *Id.*, dans *Etym. gen.* (= fgt. 48 DIELS-KRANZ, p. 161, 6-7), trad. Solovine, p. 57.

(9) *Id.*, dans CLÉM. ALEX., *Strom.* III, 21 (= fgt. 25 DIELS-KKANZ, p. 156, 10-11), trad. Solovine, p. 50.

(10) PLUTARQUE, *De garr.* 17 (= *testim.* 3 b DIELS-KRANZ, p. 144, 19-20), trad. Solovine, p. 15.

C'est sur de tels principes si fidèlement appliqués qu'était assise la réputation d'obscurité du philosophe; la vraie raison devrait probablement en être cherchée dans une philosophie de la totalité qui, jusque dans l'expression, s'attachait à réunir les contraires (11); mais, dès l'Antiquité, certains exégètes assignaient à ces procédés un motif moins noble, à savoir le désir d'échapper à la platitude et de n'être compris que des doctes : « Comme l'affirment quelques-uns, il a à dessein composé dans un style obscur (ἀσαφέστερον), afin que seuls les gens capables pussent l'aborder et qu'il ne fût facilement dédaigné à cause de la forme populaire » (12). Aussi bien, Héraclite ne se contente pas d'employer lui-même l'expression inachevée et ambiguë; il se cherche des garants dans le monde divin, et observe qu'Apollon même use du symbole : « *Le maître dont l'oracle est à Delphes ne dit rien et ne cache rien, il ne fait qu'indiquer* (σημαίνει) » (13). Or, les allégoristes ne liront pas Homère autrement qu'Héraclite voulait que l'on interprétât la Pythie; bien plus, nous aurons dans la suite l'occasion de voir que les raisons que Diogène Laërce suppose à l'hermétisme d'Héraclite (le souci d'échapper au vulgaire et d'être seulement entendu des sages) sont précisément celles par lesquelles les interprètes allégoristes d'Homère et d'Hésiode justifiaient la dissimulation qu'ils prêtaient à ces poètes. Dans ces conditions, tout comme Pythagore, Héraclite réalise ce paradoxe de s'être élevé avec véhémence contre l'attribution de toute sagesse cachée à Homère et à Hésiode, tout en préparant leur interprétation allégorique par sa théorie de la polyvalence de l'expression symbolique.

THÉAGÈNE DE RHÉGIUM Soit par l'emploi du symbolisme et le choix même des symboles, soit par le culte de l'expression ambiguë, Pythagore et Héraclite avaient donc préparé la voie à l'allégorie homérique. Le premier qui s'y engagea semble avoir été Théagène de Rhégium, que le *Discours aux Grecs* de Tatien donne en tout cas pour l'un des plus anciens historiens de la littérature homérique : « Sur la poésie d'Homère, sa famille et le temps où il a fleuri, les premières recherches sont dues à Théagène de Rhégium, contemporain de Cambyse (529-522), à Stésimbrote de Thasos, à Antimachos de Colophon, à Hérodote d'Halicarnasse et à Denys d'Olynthe » (14). Une précieuse scholie à

(11) Cf. K. Axelos, *Le Logos fondateur de la dialectique. Le verbe poétique et le discours philosophique*, dans *Aspects de la dialectique* (= *Recherches de Philosophie* II), Paris 1956, p. 125-138.

(12) Diogène Laërce ix, 6 (= *testim.* 1 Diels-Kranz, p. 141, 1-3), trad. Solovine, p. 5.

(13) Héraclite, dans Plutarque, *De Pyth. or.* 21 (= fgt. 93 Diels-Kranz, p. 172, 6-7), trad. Solovine, p. 70.

(14) Tatien, *Or. ad Graecos* 31 (= *testim.* 1 Diels-Kranz, I, p. 51, 15-19), trad. Puech, p. 147. Sur Théagène, on verra Schmid-Stählin I, 1, p. 745; R. Laqueur,

l'*Iliade* XX, 67, conservée par Porphyre, voit effectivement en Théagène l'initiateur de l'interprétation allégorique; il aurait recouru à ce procédé pour justifier Homère contre les détracteurs de sa théologie; on lui devrait d'abord l'allégorie physique, qui trouve par exemple dans l'épisode homérique du combat des dieux l'expression imagée de la lutte entre les éléments, dont l'ensemble est pourtant éternel; mais il aurait également inauguré l'allégorie morale, pour laquelle les dieux représentent les dispositions de l'âme. Le scholiaste prêtait peut-être à Théagène plus qu'il n'a dit en réalité; on peut cependant penser qu'il avait dessiné les grandes lignes de la méthode, et l'épisode de la guerre des dieux est précisément de ceux qui exerceront le plus l'ingéniosité de la postérité stoïcienne (15) : « La doctrine [d'Homère] sur les dieux s'attache généralement à l'inutile, voire à l'inconvenant; car les mythes qu'il narre sur les dieux ne sont pas convenables. Pour dissoudre une telle accusation, il en est qui invoquent la manière de parler (ἀπὸ τῆς λέξεως ἐπιλύουσιν); ils estiment que tout a été dit en allégorie (ἀλληγορίᾳ πάντα εἰρῆσθαι) et concerne la nature des éléments, comme par exemple dans le cas des désaccords entre les dieux. C'est ainsi que, d'après eux, le sec combat l'humide, le chaud le froid, et le léger le lourd; l'eau éteint le feu, mais le feu dessèche l'air; il en va de même de tous les éléments dont l'univers est composé : il y a entre eux une opposition fondamentale; ils comportent une fois pour toutes la corruption au niveau des êtres particuliers, mais dans leur ensemble ils subsistent éternellement. Ce sont de tels combats qu'Homère aurait institués, donnant au feu le nom d'Apollon, d'Hélios, d'Héphaïstos, à l'eau celui de Poséidon et de Scamandre, à la lune celui d'Artémis, à l'air celui d'Héra, etc. De la même façon, il lui arriverait de donner des noms de dieux à des dispositions de l'âme, à la réflexion celui d'Athèna, à la déraison celui d'Arès, au désir celui d'Aphrodite, à la belle élocution celui d'Hermès, toutes facultés auxquelles ces dieux s'apparentent. Ce mode de défense est fort ancien, et remonte à Théagène de Rhégium, qui fut le premier à écrire sur Homère; sa nature est donc de prendre en considération la manière de parler » (16).

art. *Theagenes*, 9°, dans *R. E.*, 2. Reihe, 10. Halbbd., 1934, col. 1347; et BUFFIÈRE, *op. cit.*, p. 101-105. Le témoignage de Tatien est recoupé par celui de DENYS LE THRACE, *Schol.* p. 164, 23 Hilg. (= *testim.* 1 a DIELS-KRANZ, p. 51, 23-24), selon lequel la recherche des grammairiens au sujet de l'ἑλληνισμός a commencé avec Théagène (ἀρξαμένη ἀπὸ Θεαγένους); or, comme l'a montré LAQUEUR, *loc. cit.*, l'ἑλληνισμός désigne l'idiome d'Homère.

(15) Voir *infra*, p. 165-167.

(16) *Schol. Hom.* B à Y 67 (= PORPHYRE I, 240, 14 Schrad. = *testim.* 2 DIELS-KRANZ, I, p. 51, 26-52, 14). En réalité, ce scholion d'apparence si claire n'établit pas de façon indiscutable que Théagène soit le fondateur de la double exégèse allégorique, physique et morale, d'Homère. Car WEHRLI, *op. cit.*, p. 89-91, a montré la ressemblance qui existe entre le scholion de Porphyre et le ch. 99 du *De uita et poesi Homeri*, éd. Bernardakis, p. 382, 17-22, où il est aussi question de l'accord et de l'opposition des éléments, de leurs changements partiels qui ne compromettent pas la stabilité de

ANAXAGORE ET SON ÉCOLE En revanche, l'exégèse allégorique recommandée vers le milieu du v[e] siècle par Anaxagore paraît avoir été uniquement éthique, au point que Favorinus le présente comme le fondateur de cette tendance : « Anaxagore semble le premier, comme le dit Favorinus dans son *Histoire universelle*, à avoir déclaré que la poésie d'Homère concernait la vertu et la justice » (17). Ses successeurs y virent plutôt un enseignement d'ordre psychologique : « Les disciples d'Anaxagore (Ἀναξαγόρειοι) soumettent à l'interprétation (ἑρμηνεύουσι) les dieux tels que les présentent les mythes (τοὺς μυθώδεις θεούς) : Zeus est pour eux l'intelligence (νοῦν), Athèna l'habileté (τέχνην) », ce qui justifie les orphiques de parler de la « très sage (πολύμητις) Athèna » (18).

L'un des disciples d'Anaxagore surtout continua l'effort de son maître dans le domaine de l'allégorie homérique : Métrodore de Lampsaque. Il se trouve mentionné pour la première fois par Platon, *Ion* 530 cd; Socrate y prononce un éloge moqueur des rhapsodes, qui ne se contentent pas de connaître les vers d'Homère, mais doivent péné-

l'ensemble. Or cette doctrine est stoïcienne; proprement stoïcienne aussi l'idée de la retrouver chez Homère par le moyen de l'exégèse allégorique; enfin, tout le contexte du *De uita et poesi Homeri* 99 serait à attribuer à la Stoa. Ces raisons déterminent Wehrli à faire remonter à la même source stoïcienne le scholion porphyrien. Comme d'autre part la tradition faisait de Théagène le premier γραμματικός à s'être occupé d'Homère, et que, au temps du scholiaste, l'exégèse allégorique était au programme des γραμματικοί, le scholiaste, par une sorte de projection, aurait tout naturellement vu en Théagène le fondateur de cette méthode. — L'argumentation de Wehrli n'est pas inattaquable. Qu'il n'y ait pas de traces, avant le stoïcisme, d'une interprétation des θεομαχίαι homériques dans le sens de l'opposition des éléments ne prouve pas absolument qu'une telle interprétation fût jusque-là inconnue. Car enfin la doctrine de l'opposition et de l'accord des éléments est bien antérieure au stoïcisme; elle remonte non seulement à Empédocle (fgt. 17 Diels-Kranz, I, p. 316, 1-2; ce sont précisément ces deux vers que cite le *De uita* 99, p. 382, 24-25), mais surtout à Héraclite (fgts. 8, 10, 31, 36, 51, 53, 76, 80, etc. Diels-Kranz, I, p. 152 sq.). Or, si Empédocle est du v[e] siècle (c. 493-c. 433), Héraclite appartient au vi[e] finissant (*floruit* 504-500), ce qui fait de lui un quasi-contemporain de Théagène, même si l'on admet pour ce dernier la chronologie archaïque de Tatien; Théagène a donc pu connaître la doctrine de la lutte harmonique des éléments (qui aussi bien est antérieure à Héraclite lui-même), et voir en elle le moyen, à l'aide de l'exégèse allégorique, de justifier Homère des combats entre les dieux. La condamnation portée par Héraclite contre ceux qui invoquent l'autorité des poètes dans des domaines où ils n'ont aucune compétence (*testim.* 23 Diels-Kranz), subsiste; il n'est pas nécessaire de la forcer pour voir en elle une réprobation de l'allégorie physique d'Homère, même si Polybe la produit à des fins géographiques; quels étaient les praticiens de cette allégorie physique qu'Héraclite semble bien condamner? Il est naturel de penser que Théagène ait été l'un d'eux; il est même possible que son interprétation des θεομαχίαι dans le sens d'une physique des éléments constitue l'objet précisément visé par Héraclite. Ces divers indices empêchent de se rallier sans précaution à la thèse de Wehrli; aussi bien la thèse traditionnelle d'un Théagène fondateur au moins de l'allégorie physique d'Homère est-elle maintenue par Laqueur, *art. cit.*

(17) Favorinus, dans Diog. Laërce ii, 11 (= *testim.* 1 Diels-Kranz, II, p. 6, 19-21).

(18) Syncellus, *Chron.* 140 C (= *testim.* 6 Diels-Kranz sur Métrodore, II, p. 50, 4-6).

trer sa pensée profonde et la communiquer à leurs auditeurs; Ion, lui-même rhapsode, prend naïvement le compliment au sérieux, et reconnaît avec simplicité qu'il l'emporte sur tous les autres interprètes du poète, fût-ce Métrodore : « C'est pour vous, rhapsodes, — dit Socrate, — une nécessité [...] de connaître à fond la pensée d'Homère, et non seulement ses vers : sort enviable! Car on ne saurait être rhapsode si l'on ne comprenait ce que dit le poète. Le rhapsode, en effet, doit être l'interprète de la pensée du poète (ἑρμηνέα... τοῦ ποιητοῦ τῆς διανοίας) auprès des auditeurs. Or, s'en acquitter comme il faut est impossible, si l'on ne sait ce que veut dire le poète. Tout cela est bien digne d'envie. — *Ion* : Tu as raison, Socrate. En ce qui me concerne, c'est la partie de mon art qui m'a donné le plus de peine, et je crois être de tous les hommes celui qui dit les plus belles choses sur Homère. Ni Métrodore de Lampsaque, ni Stésimbrote de Thasos, ni Glaucon, ni aucun de ceux qui ont jamais existé n'a su exprimer sur Homère autant de belles pensées que moi » (19). Métrodore, à la différence d'Anaxagore, pratiquait surtout l'allégorie physique de type stoïcien : « Métrodore de Lampsaque, disciple d'Anaxagore, mérite encore une meilleure mention; le premier, il s'est attaché aux théories physiques (περὶ τὴν φυσικὴν πραγματείαν) du poète » (20). Tatien confirme, à l'appui d'un jugement sévère, qu'il tenait les héros du paganisme pour le symbole des éléments physiques de l'univers, au lieu de voir simplement en eux, comme il aurait été plus raisonnable (et comme le fera plus tard Evhémère), la glorification d'hommes valeureux : « Métrodore de Lampsaque, dans son livre *Sur Homère* (Περὶ Ὁμήρου), raisonne bien naïvement, quand il ramène tout à l'allégorie (πάντα εἰς ἀλληγορίαν μετάγων). Car il dit que ni Héra, ni Athèna, ni Zeus ne sont ce que croient ceux qui leur ont consacré des enceintes et des temples, mais sont des substances de la nature et des forces organisatrices des éléments. Et de même pour Hector, Achille, Agamemnon, tous les Grecs ou Troyens en un mot, avec Hélène et Pâris, vous direz qu'ils sont de même nature, qu'ils ont été imaginés par le poète et qu'aucun d'eux n'a réellement vécu » (21). Hésychius et Philodème apportent même quelques exemples de l'allégorie physique de Métrodore : il aurait fait d'Agamemnon

(19) PLATON, *Ion* 530 cd, trad. Méridier, p. 29-30. Le Stésimbrote dont il est question n'est guère connu que par ce texte et par la mention de Tatien rapportée *supra*, p. 97; cf. R. LAQUEUR, art. *Stesimbrotos*, dans *R. E.*, 2. Reihe, 6. Halbbd., 1929, col. 2463-2467. Glaucon peut être Glaucon de Téos (ARISTOTE, *Rhét.* III, 1, 3, 1403 b 26) ou Glaucon de Rhégium (*id.*, *Poét.* 25, 1461 b 1); cf. MÉRIDIER, éd. de l'*Ion*, *Notice*, p. 10, n. 5. Platon veut-il signifier que Ion pratiquait l'exégèse allégorique ? C'est vraisemblable, bien que cette exégèse fût en principe réservée aux philosophes (non aux rhapsodes), et que Platon ne parle pas ici d'ὑπόνοιαι, terme technique pour l'allégorie, mais simplement de διάνοιαι (MÉRIDIER, *ibid.*, p. 10-11).

(20) FAVORINUS, dans DIOG. LAËRCE II, 11 (= *testim.* 2 DIELS-KRANZ, II, p. 49, 12-14). Sur Métrodore, cf. BUFFIÈRE, *op. cit.*, p. 125-132.

(21) TATIEN, 21 (= *testim.* 3 DIELS-KRANZ, p. 49, 15-21), trad. Puech, p. 136.

…sion concrète de l'éther, Achille aurait été le soleil, Hélène …re, Alexandre l'air, Hector la lune, etc.; voilà pour les héros; … aux dieux, c'est plutôt une curieuse signification physiologique …leur aurait été assignée, Déméter représentant le foie, Dionysos …e, Apollon le fiel (22). — Un autre disciple d'Anaxagore, Diogène …lonie, appliquait la même allégorie physique, qui lui permettait …ouvrir, sous les mythes d'Homère, la vraie théologie : « Diogène … Homère d'avoir disserté des questions divines non pas en fables, … selon la vérité (οὐ μυθικῶς ἀλλ' ἀληθῶς); c'est l'air, ajoute-t-il, …eprésente le Zeus d'Homère, puisque le poète lui-même affirme … Zeus sait tout » (23).

…OCRITE A la fin du Ve siècle, l'atomiste Démocrite composa un traité *Sur Homère ou Sur la correction du style et …tions* (Περὶ Ὁμήρου ἢ Ὀρθοεπείης καὶ γλωσσέων) (24), dans lequel …t que la prodigieuse qualité des poèmes homériques atteste la …e divine du poète : « Démocrite s'exprime sur Homère de la …ère suivante : *Homère, doué d'un génie divin, a construit un …ble merveilleux de poèmes variés*, voulant dire que, sans une …re divine et démonique, il n'est pas possible de composer de … et d'habiles poèmes » (25); inversement, l'inspiration divine …l'auteur garantit la valeur esthétique de l'œuvre : « Démocrite dit : … *ce qu'un poète compose avec enthousiasme et sous l'inspiration … est certainement beau* » (26). On pourrait penser que ces …ions d'esthète conduisirent Démocrite à ne goûter des poèmes … Homère que la perfection littéraire, sans y chercher d'enseigne…nt. Il n'en est rien; Démocrite pratiqua d'abord une allégorie physique proche de celle de Diogène d'Apollonie; il voit comme lui dans Zeus une dénomination de l'air, auquel leur physique anaximénienne accordait une importance primordiale, et des vertus en quelque sorte intellectuelles et divines : « Démocrite n'a donc pas tort de dire que *quelques hommes sensés, élevant leurs mains, nommaient alors Zeus tout ce que maintenant nous, Grecs, nous appelons l'air : celui-ci sait tout, donne et enlève tout, il est roi de tout* » (27).

Mais il poursuivit aussi l'allégorie psychologique de Théagène et

(22) *Testim.* 4 DIELS-KRANZ, p. 49, 22-27.

(23) PHILODÈME, *De piet.* 6 b (= *testim.* 8 DIELS-KRANZ, II, p. 53, 14-16).

(24) DIOG. LAËRCE IX, 48 (= *testim.* 33 DIELS-KRANZ, II, p. 91, 27).

(25) DÉMOCRITE, dans DION CHRYSOSTOME 36, 1 (= fgt. 21 DIELS-KRANZ, II, p. 147, 3-6), trad. Solovine, p. 106.

(26) *Id.*, dans CLÉMENT D'ALEX., *Strom.* VI, 168 (= fgt. 18 DIELS-KRANZ, p. 146, 13-15), trad. Solovine, p. 106.

(27) *Id.*, dans CLÉMENT, *Protrept.* 68 et *Strom.* V, 103 (= fgt. 30 DIELS-KRANZ, p. 151, 11-14), trad. Mondésert, p. 134. Ce texte est très incertain, mais l'équivalence Zeus = l'air y est de toute manière claire, surtout si on le rapproche du témoignage de Philodème sur Diogène d'Apollonie cité ici-même, p. 101 et n. 23.

des anaxagoréens, comme le montre l'exemple suivant : il avait composé un ouvrage intitulé *Tritogénéia* (Τριτογένεια), mentionné dans le catalogue tétralogique de Thrasyle (28); ce titre est une épithète d'Athèna, courante dans les poèmes homériques et hésiodiques (29), et que l'Antiquité a expliquée en rappelant que cette déesse était « née de la mer » (Τρίτων), ou bien « née près du lac Tritônis » (et encore d'autres justifications géographiques du même genre), ou enfin « née de la tête (τριτώ = κεφαλή) de Zeus » (30). Telle n'est pas l'étymologie proposée par Démocrite; pour lui, cet adjectif signifie que « par Athèna sont engendrées les trois choses qui embrassent tout ce qui est humain » (31); Athèna représente en effet la raison, qui est mère des trois opérations essentielles de l'esprit : la réflexion, la parole et l'action. L'*Etymologicum Orionis* reproduit cette explication : « Dans Athèna Tritogénéia, Démocrite voit la raison (φρόνησις); car *de la raison naissent ces trois rejetons : une bonne délibération, un discours sans erreur, et l'action qu'il faut* » (32); Eustathe la mentionne également dans le commentaire qu'il consacre à l'*Iliade* VIII, 39 : « Tritogénéia désigne allégoriquement (ἀλληγορικῶς) la raison parce que, selon Démocrite, *celle-ci enfante une triple progéniture* (τρία γίνεται) : *bien réfléchir, exprimer dans une belle formule ce que l'on a pensé, et le réaliser correctement*. Car la raison dans sa véritable plénitude comporte la pensée, l'expression et la réalisation, toutes trois de belle qualité » (33). Le stoïcisme classique devait reprendre, en la modifiant légèrement, cette interprétation psychologique proposée par Démocrite pour le personnage d'Athèna Tritogénéia; en effet, cherchant une préfiguration mythologique de la célèbre division stoïcienne de la philosophie en logique, physique et morale, Chrysippe pense en trouver une excellente dans le fait que cette déesse, qui représente la pensée, est affectée chez les poètes d'une épithète à contenu ternaire; Philodème rapporte ainsi que, selon ce philosophe, « Athèna a été appelée Tritônis et Tritogénéia parce que la raison est composée de trois démarches intellectuelles, respectivement physiques, éthiques et logiques » (34). D'autres allégoristes

(28) Fgt. 1 b Diels-Kranz, p. 131, 20.

(29) Par ex. *Il.* IV, 515; VIII, 39; XXIII, 183; *Od.* III, 378, etc.; Hésiode, *Théog.* 895; 924; Ps.-Hésiode, *Bouclier* 197.

(30) Cf. W. H. Roscher, art. *Athene*, dans Roscher I, 1, col. 675, et Grimal, *s. u.* « Athèna », p. 57-58.

(31) Diog. Laërce IX, 46 (= *testim.* 33 Diels-Kranz, p. 90, 23-24), trad. Solovine, p. 14.

(32) *Etym. Orion.*, p. 153, 5 (= fgt. 2 Diels-Kranz, p. 132, 1-3).

(33) Eustathii *Commentarii ad Homeri Iliadem*, II, Lipsiae, Weigel, 1828, *ad* VIII, 39, 696, p. 186, 6-8. Ce texte et celui de Tzetzes, *Ad Lyc.*, 519, éd. Scheer, p. 188, 1-3, sont à ajouter au fgt. 2 de Diels-Kranz (= *Etym. Orion.* p. 153, 5, et *Schol. Genev.* I, 111 Nic.). Voir C. A. Lobeck, *Aglaophamus siue de Theologiae mysticae Graecorum causis*, I, Regimontii 1829, p. 157-158.

(34) Philodème, *De pietate* 16 (= *S.V.F.* II, 910, p. 258, 22-25).

osent au contraire de la même épithète une interprétation phy-
e; tels ceux mentionnés par Diodore de Sicile (dans un passage
is dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe), et pour lesquels
ena aurait été appelée Tritogénéia parce qu'elle est le symbole de
et que l'air change de nature trois fois par an, au printemps, en
en hiver (35).

DDICUS L'allégorie naissante fut enfin adoptée par la sophistique. Inaugurant un thème que l'on retrouvera dans
remier stoïcisme, Prodicus de Céos voyait dans les dieux de la
ologie homérique le résultat d'une personnalisation des subs-
s naturelles les plus utiles à la vie humaine, déifiées par reconnais-
e, comme le Nil l'a été par les Égyptiens, ce dont témoigne
us Empiricus : « Prodicus de Céos dit : "Le soleil, la lune, les
es, les sources, et en général tout ce qui est utile à notre vie,
nt considérés par les Anciens, par suite de leur utilité même,
me des dieux, ce que les Égyptiens ont fait avec le Nil" ; il ajoute
c'est pour cette raison que le pain devint Déméter, le vin Dio-
s, l'eau Poséidon, le feu Héphaïstos, et ainsi de chacune des
tances utiles » (36). Mais, à cette allégorie physique, Prodicus
ait l'allégorie éthique; son ouvrage sur *Les Saisons* (Ὧραι)
portait le célèbre *Apologue d'Héraclès* (Περὶ Ἡρακλέους), dont
Mémorables de Xénophon fournissent une longue paraphrase :
icus y interprétait en moraliste la légende d'Héraclès au carrefour,
cité par Κακία et par Ἀρετή, dans laquelle il voyait l'image de la
ition humaine, hésitant entre les séductions du vice et l'austérité
vertu (37).

s le VIe siècle et le commencement du Ve, l'interprétation allé-
que d'Homère était donc solidement constituée, sous l'influence,
le-t-il, d'un double souci : d'une part, l'attachement senti-
al que l'on conservait pour Homère poussa à le justifier des
es prodiguées par les Xénophane et les Héraclite, et à montrer
ses calomnies envers les dieux n'étaient que des apparences à
sser pour y découvrir un message vrai et, somme toute, édifiant;
re part, on comprit que les attaques des mêmes critiques reflé-
t une théologie plus pure, que l'on s'efforça de retrouver chez
ère lui-même au prix du sacrifice du sens littéral. Ce travail de
liation rallia des auteurs dont la pensée était d'ailleurs très

DIODORE I, 12, 8, éd. Vogel I, p. 21, 16-18, cité par EUSÈBE, *Praep. euang.*
7, éd. Mras I, p. 113, 9-10.
SEXTUS EMPIRICUS, *Adu. Math.* IX, 18 (voir aussi IX, 51-52) (= fgt. 5 DIELS-
, II, p. 317, 14-17).
XÉNOPHON, *Mémor.* II, 1, 21-34 (= fgt. 2 DIELS-KRANZ, p. 313-316). Cf.
PRÉEL, *Les Sophistes*, dans *Biblioth. scientifique*, 14, Neuchâtel 1948, p. 119-121.

différente : quel autre point commun que l'allégorie homérique trouverait-on chez un Anaxagore, chez un Démocrite, chez un Prodicus ? Ils eurent tôt fait d'élaborer les principaux thèmes allégoristes, qui seront repris dans la suite sans qu'apparaissent des procédés vraiment nouveaux. Enfin, chacun de ces auteurs cultiva les différents types d'allégorie, sans se tenir à l'un d'entre eux, comme on le dit trop souvent (38) : l'allégorie physique, qui voit dans les dieux et les héros d'Homère une représentation des éléments de l'univers; l'allégorie psychologique, qui en fait des dispositions de l'âme; l'allégorie morale, selon laquelle ils figurent des vertus ou des vices. Leurs successeurs n'auront qu'à prolonger les esquisses ainsi découvertes; ce sont d'abord les adeptes de l'école cynique.

(38) Ainsi GEFFCKEN et MÜLLER, *art. cit.*

CHAPITRE IV

L'APPORT DES CYNIQUES

ANTISTHÈNE Antisthène, contemporain de Platon, est un socratique qui, au lieu de retenir l'enseignement théorique de son maître, fut surtout frappé par l'austérité et la franchise de ses mœurs, dont il tira une philosophie morale assez systématique. Son interprétation allégorique d'Homère est donc moins désintéressée que celle de ses prédécesseurs : il est certes poussé comme eux par sa piété envers le vieux poète qu'il défend contre ses détracteurs; mais il s'applique aussi à en faire, avant la lettre, un riche *supporter* de la philosophie cynique (1). Il consacra à Homère et à ses personnages une très importante partie de son œuvre, comme on peut s'en convaincre en parcourant les titres énumérés dans le catalogue de Diogène Laërce (2) : « Le premier volume d'Antisthène contient *Ajax* ou *Discours d'Ajax*, *Ulysse* ou *Sur Ulysse*, *Défense d'Oreste* ou *Sur les auteurs de plaidoyers* [...] Le quatrième contient [...] *Héraclès le grand* ou *Sur la force* [...]. Le huitième contient *Sur la musique*, *Sur les interprètes*, *Sur Homère*, *Sur l'injustice et l'impiété*, *Sur Calchas*, *Sur l'espion*, *Sur le plaisir*. Le neuvième contient *Sur l'Odyssée*, *Sur la baguette*, *Athèna* ou *Sur Télémaque*, *Sur Hélène et Pénélope*, *Sur Protée*, *Le Cyclope* ou *Sur Ulysse*, *Sur l'usage du vin* ou *Sur l'ivresse* ou *Sur le Cyclope*, *Sur Circé*, *Sur Amphiaraos*, *Sur Ulysse et Pénélope*, *Sur le chien*. Le dixième contient *Héraclès* ou *Midas*, *Héraclès* ou *Sur la prudence ou la force*, etc. (3). Tous ces traités sont perdus, sauf quelques fragments. Mais on peut être sûr que tous invoquaient à l'appui de chapitres de la morale cynique des épisodes homériques interprétés allégoriquement. L'empereur Julien, qui les connaissait, le rappelle : « Chaque fois qu'Antisthène et Xénophon [...] ont à traiter des sujets de morale, [...] des mythes s'immiscent dans leurs écrits » (4). Un passage du *Banquet* de Xénophon (5), dont Antis-

(1) Cf. F. Dümmler, *Antisthenica*, diss. Halle 1882, p. 23. Sur l'interprétation allégorique d'Homère par Antisthène, p. 16-39.

(2) Qui n'est d'ailleurs pas à recevoir sans critique; cf. Dümmler, *op. cit.*, p. 16-22.

(3) Diog. Laërce, *Vit. philos.* vi, 1, 15-18, éd. Hicks II, p. 14-20.

(4) Julien, *Oratio* vii (*Contre le cynique Héraclius*), 217 A, éd. Hertlein I, p. 281, 5-8. Cf. Lobeck, *op. cit.*, I, p. 159, n. h.

(5) Xénophon, *Conuiuium* iii, 5-6.

thène est l'un des convives, atteste que ce recours à l'illustration mythique s'accompagnait d'exégèse allégorique : le jeune Nicératos déclare que son père, soucieux de sa formation d'honnête homme, l'a contraint d'apprendre tous les vers d'Homère, au point qu'il peut maintenant réciter de mémoire la totalité de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*; Antisthène lui fait observer que tous les rhapsodes sont capables de cette performance, et que pourtant on ne connaît pas de race plus sotte que la leur; Socrate prend le parti d'Antisthène, et oppose à la niaiserie des rhapsodes la pénétration des interprètes allégoriques, qui s'appliquent aux significations cachées, les seules importantes. On s'accorde (6) à admettre que cette dernière remarque exprime la pensée d'Antisthène plus que celle de Socrate : « Car il est clair, — dit Socrate, — que les rhapsodes ne connaissent pas les significations cachées (ὑπονοίας). Mais toi, tu as donné assez d'argent à Anaximandre et à bien d'autres, pour n'ignorer aucune de celles qui présentent de l'intérêt » (7). La grande trouvaille d'Antisthène en matière d'exégèse homérique est celle d'une formule frappante, que reprendront les stoïciens successeurs des cyniques : « La distinction d'après laquelle le poète aurait parlé tantôt selon l'opinion, tantôt selon la vérité (τὰ μὲν δόξῃ, τὰ δὲ ἀληθείᾳ), remonte à Antisthène; mais il n'en a pas tiré le maximum » (8); si l'expression était heureuse, l'idée n'était pas nouvelle, à savoir l'opposition entre le sens obvie, accessible à la multitude, des poèmes homériques, et leur sens vrai et caché.

Les deux héros favoris d'Antisthène sont Héraclès et Ulysse. C'est probablement à lui plus qu'aux stoïciens que pensait Sénèque écrivant : « Les dieux immortels nous donnèrent en Caton un modèle de sagesse plus accompli encore que les Ulysse et les Hercule dont ils avaient doté les siècles primitifs. Ces derniers en effet furent proclamés sages par nos stoïciens pour leur invincible énergie, pour leur mépris de la volupté, pour leurs victoires sur toutes les terreurs de ce monde » (9). Héraclès est pour Antisthène un pédagogue avisé : « L'Héraclès d'Antisthène donnait des conseils aux enfants; il leur recommandait de *ne prendre aucun plaisir à s'entendre flatter* » (10); il s'intéresse aux problèmes de l'éducation : « L'Héraclès d'Antisthène parle d'un jeune homme élevé sous la direction de Chiron » (11); il a le respect des savants (sur le tard, du moins, car il avait dans sa jeunesse massacré son premier maître Linus); exterminant les Centaures, il fait grâce au seul Chiron, précepteur d'Asclé-

(6) Ainsi DÜMMLER, *op. cit.*, p. 29; MÜLLER, *art. cit.*, col. 17; BATES HERSMAN, *op. cit.*, p. 9, etc.

(7) XÉNOPHON, *Conu.* III, 6, éd. Marchant, l. 23-26.

(8) DION CHRYSOSTOME, *Oratio* 53, 4 (= *S. V. F.* I, 274, p. 63, 12-14).

(9) SÉNÈQUE, *De constantia sapientis* II, 2, trad. Waltz, p. 37.

(10) PLUTARQUE, *De uitioso pudore*, dans les *Antisthenis fragmenta* de WINCKELMANN, p. 16.

(11) PROCLUS, *In Plat. Alcib. comment.* I, p. 98 Creuzer, WINCKELMANN, p. 16.

pios et d'Achille, et va lui rendre visite dans son antre du Pélion : « *Seul ce Centaure fut épargné par Héraclès, qui au contraire l'écoutait*, comme dit Antisthène le Socratique dans son *Héraclès* » (12).

Ulysse est encore un meilleur témoin de la morale cynique, et Antisthène gauchit dans ce sens, grâce à l'allégorie, plusieurs de ses aventures. C'est par exemple la tempérance d'Ulysse qui lui permet d'échapper aux enchantements de Circé, de même que c'est la goinfrerie de ses compagnons qui les avait livrés à la merci de cette magicienne (13); car il faut rapporter à Antisthène l'allégorie éthique de cet épisode que le Xénophon des *Mémorables* met sur les lèvres de Socrate (14) : « Socrate disait en se moquant que, à son avis, Circé changeait en porcs ses invités en leur en faisant manger une grande quantité; pour Ulysse, c'est le conseil d'Hermès, sa propre tempérance, sa répugnance à prendre de ces nourritures passé la satiété, qui lui avaient valu de ne pas devenir porc » (15). Dans l'épisode de Calypso (16), Antisthène voit l'illustration de la sagesse d'Ulysse devant les plaisirs de l'amour; à la nymphe qui s'attriste de le laisser partir, et tâche à le retenir en se prévalant des charmes de son corps, le héros préfère Pénélope, moins belle, mais plus sage (17) : « Antisthène dit qu'*Ulysse, qui était sage, savait que les amants commettent force mensonges et promettent l'impossible*. Et il souligne qu'Ulysse a repoussé la déesse, selon le thème du poème. En effet, comme elle vantait orgueilleusement la beauté et la noblesse de son corps, et donnait à ses charmes plus de prix qu'à ceux de Pénélope, il le lui concéda, et il accorda même ce qui n'était pas évident, puisqu'il n'était pas évident pour lui qu'elle échapperait à la mort et à la vieillesse. Mais il est souligné qu'il voulait retrouver son épouse pour sa grande sagesse, de même qu'il l'aurait négligée elle aussi si elle avait été parée de la seule beauté de son corps. C'était en effet aussi l'avis des prétendants, qui disaient souvent : "Nous n'allons pas vers d'autres femmes qu'il serait convenable pour chacun de nous d'épouser. C'est pour sa vertu que nous la réclamons" (*Odyssée* II, 206-207, avec des arrangements). Voici les arguments de Calypso : "Je me flatte pourtant de n'être pas moins belle de taille ni d'allure, et je n'ai jamais vu que, de femme à déesse,

(12) ÉRATOSTHÈNE, *Catasterism.* 40, WINCKELMANN, p. 16.

(13) *Odyssée* x, 133-574. Rien ne permet pourtant, dans le texte d'Homère, d'attribuer à la tempérance d'Ulysse sa victoire sur Circé.

(14) En effet, l'explication allégorique de la fable de Circé par Socrate ressemble beaucoup, comme on le verra plus loin, p. 110-111, à celle que Dion Chrysostome attribue à Diogène le Cynique; or, il est plus vraisemblable que Diogène l'ait tenue d'Antisthène que de Socrate. Cf. DÜMMLER, *op. cit.*, p. 30 et GEFFCKEN, *art. cit.*, p. 328.

(15) XÉNOPHON, *Mémor.* I, 3, 7, éd. Marchant, l. 2-6.

(16) *Odyssée* v, 11-227.

(17) Ce qui ne l'empêche pas de lui faire quelque infidélité à la tombée de la nuit : « Comme Ulysse parlait, le soleil se coucha; le crépuscule vint : sous la voûte, au profond de la grotte, ils rentrèrent pour rester dans les bras l'un de l'autre à s'aimer » (*Od.* v, 225-227).

on pût rivaliser de corps ou de visage" (*Od.* V, 211-213, légèrement modifiés); elle mettait en parallèle leurs seuls charmes corporels. Mais Ulysse répond : "Je me dis tout cela! Toute sage qu'elle est, je sais qu'auprès de toi, Pénélope serait sans grandeur ni beauté; ce n'est qu'une mortelle, et tu ne connaîtras ni l'âge ni la mort" (V, 215-218). L'expression "très sage Pénélope" a en effet l'apparence d'une préférence instinctive » (18).

Mais il est dans l'*Odyssée* des situations où Ulysse se laisse moins facilement tirer dans le sens de l'héroïsme cynique; c'est alors que se manifeste, d'une façon qui n'est pas toujours convaincante, l'ingéniosité exégétique d'Antisthène. Au chant IX par exemple, Ulysse, qui vient de rendre aveugle Polyphème, se vante encore de lui prendre la vie et de l'envoyer bientôt dans l'Hadès, sans que Poséidon, protecteur des Cyclopes, puisse y changer quoi que ce soit; la critique vit de bonne heure dans cette rodomontade une impiété envers un si grand dieu; pour en justifier Ulysse (et derrière lui Homère), Antisthène soutient que son héros se réfère simplement à la division du travail entre les dieux : Poséidon lui-même ne pourrait pas rendre la vue au Cyclope, parce que ce n'est pas à lui, mais à Apollon, qu'incombe le domaine médical : « Pourquoi, — s'interroge un scholiaste, — Ulysse est-il aussi stupidement désinvolte envers Poséidon, quand il dit (IX, 525) : "Aussi vrai que ton œil ne sera pas guéri, même par le Seigneur qui ébranle le sol"? Antisthène répond : *c'est qu'il savait que la médecine n'était pas du ressort de Poséidon, mais d'Apollon* » (19). Une autre objection classique contre Homère et son personnage principal faisait fonds sur l'épithète πολύτροπος, « aux mille tours », souvent appliquée à ce dernier, et dans laquelle on voyait l'indication d'une duplicité peu recommandable. Spécialement, Platon, dans l'*Hippias mineur*, la relève pour discréditer la valeur éducative d'Homère : Hippias voit dans Achille le plus brave des Grecs, le plus simple et le plus sincère (ἁπλούστατος καὶ ἀληθέστατος) des hommes, alors qu'Ulysse est un trompeur à double face (πολύτροπός τε καὶ ψευδής); mais Socrate lui remontre qu'ils sont aussi méprisables l'un que l'autre; d'abord, en tout domaine, c'est le même homme qui peut être le plus trompeur et le plus véridique; de fait, en plusieurs passages de l'*Iliade*, Achille se montre vraiment double (πολύτροπος); qu'Achille soit trompeur involontairement, et qu'Ulysse le soit volontairement, ne change rien, et attesterait plutôt une certaine supériorité d'Ulysse (20). Antisthène utilise de semblables arguties, mais en sens contraire (il est d'ailleurs possible que

(18) *Schol. ad Odyss.* ε 211, WINCKELMANN, p. 26. Pour les citations de l'*Odyssée*, nous reproduisons, en la modifiant, la trad. Bérard I, p. 41 et 153.

(19) *Schol. ad Odyss.* ι 525, WINCKELMANN, p. 27.

(20) PLATON, *Hippias mineur* 364 b-365 c et 369 b-371 e, éd. Croiset, p. 27-29 et 34-37.

celles de Platon soient une réplique à celles d'Antisthène) (21) : en réalité, la prétendue duplicité d'Ulysse n'implique pas une condamnation de son caractère, mais concerne l'habile variété de son éloquence, qu'il sait accommoder à tous les hommes et à toutes les situations; πολύτροπος indique donc un mérite, non un défaut : « Antisthène résout la question en disant : Eh quoi! Ulysse est-il méchant du fait qu'il a été appelé "aux mille tours" (πολύτροπος) ? N'est-ce pas au contraire à cause de sa sagesse qu'il a reçu ce nom? Le mot "tour" (τρόπος) ne s'applique-t-il pas tantôt au caractère, tantôt à la pratique du discours? "Bien tourné" (εὔτροπος) est celui que son caractère dispose aux bonnes inclinations; quant au "tour" du discours, il repose sur l'invention. Le "tour" est utilisé dans la langue parlée, dans le changement des rythmes, dans le chant même du rossignol, "qui, en roulades pressées, verse sa voix modulée" (*Odyssée* XIX, 521). Les sages, s'ils sont habiles à discourir, savent exprimer une même pensée en de nombreux "tours"; connaissant "mille tours" (πολλοὺς τρόπους) pour présenter une idée unique, ils pourraient donc être "aux mille tours". Mais les sages sont aussi hommes de bien. Par conséquent, si l'Ulysse d'Homère, avec sa sagesse, est dit "aux mille tours", c'est qu'il savait converser avec les hommes par "mille tours" différents » (22).

DIOGÈNE Diogène le Cynique, élève d'Antisthène, poursuivit son allégorie moralisante. Il l'appliqua notamment à la légende de Médée, dont le point de départ se lit dans la *Théogonie* d'Hésiode, vers 956 et suivants, et qui fut amplifiée dans la suite. Pour tirer vengeance de Pélias, roi d'Iolcos, qui avait voulu envoyer Jason à la mort en le lançant à la recherche de la Toison d'or, Médée imagina de persuader aux filles du roi qu'elle était capable de rendre la jeunesse à tout être vivant en le faisant bouillir dans un philtre magique de sa composition; à titre de démonstration, elle prit un vieux bélier, le dépeça, en jeta les membres dans un chaudron fumant, et il en sortit un jeune agneau; convaincues, les filles de Pélias démembrèrent leur père et mirent les morceaux à bouillir dans le chaudron de Médée, mais Pélias n'en ressortit jamais (23). Grâce à l'allégorie, Diogène trouve le moyen de justifier Médée (et donc les auteurs de sa légende) de cette affreuse cuisine; loin d'être une magicienne homicide, elle lui apparaît comme une diététicienne cynique appliquant un procédé scientifique de rajeunissement; le chaudron représente les bains de vapeur et les exercices de gymnastique, grâce auxquels les membres épars, c'est-à-dire les corps débilités par le plaisir, se

(21) Cf. DÜMMLER, *op. cit.*, p. 26 et 32.
(22) *Schol. ad Odyss.* α 1, WINCKELMANN, p. 24-25. Cf. BUFFIÈRE, *op. cit.*, p. 365-369.
(23) Cf. K. SEELIGER, art. *Medeia*, dans ROSCHER II, 2, col. 2491-2492, et GRIMAL, *s. u.* « Médée », p. 278-279.

reconstituaient et retrouvaient leur vigueur originelle : « Pour Diogène, — rapporte Stobée, — Médée était une adepte de la sagesse, et non pas une magicienne; prenant en effet des hommes amollis et dont une vie facile avait corrompu les corps, elle les endurcissait dans les gymnases et dans les étuves, elle les rendait forts et vigoureux; de là se répandit sur son compte la rumeur (δόξαν) qu'elle rajeunissait les corps en les faisant bouillir » (24). Diogène illustre ainsi la distinction introduite par Antisthène entre l'opinion (δόξα) que se fait la multitude de l'enseignement des premiers poètes, et la vérité de cet enseignement : selon l'opinion commune, Médée est une magicienne maléfique; mais dans la réalité, à laquelle accède l'interprétation allégorique, elle est une sage bienfaitrice et un témoin de la morale cynique.

Circé, tante ou sœur de Médée dans la légende, reçoit de Diogène un traitement moins favorable, mais bien conforme à l'exégèse d'Antisthène; elle incarne le plaisir, plus dangereux que tout autre ennemi, car il attaque traîtreusement, comme à l'aide de drogues magiques, et fait en les flattant le siège de chacun des sens. Dion Chrysostome, dans un *Discours* qui a pour titre le nom même du philosophe cynique (*Diogène, ou de la vertu*), rapporte cette interprétation de Diogène : « Il y a une autre bataille plus terrible, un autre combat non médiocre, mais bien plus important que celui-là, autrement dangereux, celui à livrer contre le plaisir [...] Il n'est pas tel que celui dont parle Homère (*Iliade* XV, 696 et 711-712) : "De nouveau c'est une âpre bataille qui se livre près des nefs. On lutte avec des haches, des cognées affûtées, de grandes épées". Telle n'est pas la manière de ce combat; car ce n'est pas de front que le plaisir attaque; mais il s'arme de tromperie, recourt en magicien à d'effrayantes drogues, comme Circé, dans le récit d'Homère, ensorcela les compagnons d'Ulysse, qui, à la suite de ce traitement, devinrent qui des porcs, qui des loups, qui d'autres animaux. Voilà la tactique du plaisir; il n'est pas franchement hostile, mais tous les tours lui sont bons, que ce soit par la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût ou le toucher, à l'aide de la bonne chère, du vin et de l'amour, pour tenter de ruiner celui qui veille aussi bien que celui qui dort » (25). Quant aux compagnons d'Ulysse, dont le maléfice de Circé a fait des brutes sans raison, ils sont l'image de l'âme devenue la pitoyable esclave du plaisir, amollie par la vie facile et incapable de la réaction qui la libérerait : « Lors donc que le plaisir, par ses philtres, devient maître et seigneur de l'âme, alors arrive la suite de l'histoire de Circé. D'un léger coup de sa baguette, elle pousse un Grec dans la porcherie et l'y enferme; désormais, l'homme mène la vie d'un porc ou d'un loup;

(24) Stobée, *Anthol.* III, 29, 92, éd. Wachsmuth-Hense, p. 655, 12-17.

(25) Dion Chrysost., *Oratio* 8, 20-21, éd. de Budé I, p. 125, 21-126, 12; pour les vers de l'*Iliade*, trad. Mazon III, p. 93-94. Il s'agit bien d'une doctrine de Diogène; cf. 36, p. 129, 23 · ταῦτα δὲ λέγοντος τοῦ Διογένους.

d'autres deviennent de lamentables serpents, que le plaisir pare de vaines couleurs, et autres reptiles; ils la servent sans cesse, se tenant à sa porte, sans autre désir que de la volupté dont ils sont les esclaves, et endurant mille autres souffrances » (26). « Et c'est ainsi, par Zeus, que Circé voulait faire garder son palais par des lions tremblants de frayeur. Ce n'étaient donc pas de vrais lions qui la gardaient, mais des hommes misérables et insensés, corrompus par la mollesse et l'oisiveté » (27).

On voit qu'Antisthène et Diogène avaient procuré un essor considérable à l'interprétation allégorique d'Homère et des autres mythologues. Ils ne s'étaient même plus contentés de défendre leur piété, mais les avaient annexés à leur propre philosophie, faisant d'Héraclès et d'Ulysse, de Médée et de Circé, des héros cyniques. Un tel excès d'allégorie appelait une réaction : elle vint avec Platon.

(26) *Ibid.*, 24-25, p. 126, 26-127, 7.

(27) *Id.*, *Oratio* 78, 34, éd. de Budé II, p. 271, 25-272, 1. Sur l'explication allégorique de la fable de Circé, voir encore *Oratio* 33, 58-59. Sur l'allégorie d'Antisthène et de Diogène, surtout en tant que préparatoire à l'exégèse stoïcienne, cf. WEHRLI, *op. cit.*, p. 64-96.

CHAPITRE V

LA RÉACTION PLATONICIENNE

LES MYTHES CONTRE LA PIÉTÉ Platon n'aimait pas Homère; il ne pouvait aimer davantage ceux qui, par le biais de l'exégèse allégorique, faisaient de lui un maître à penser (1). Avant tout, il n'admet pas que la théologie homérique puisse fonder une piété valable; vouloir prendre la conduite des dieux populaires pour norme de sa propre action, c'est d'abord accorder créance à des récits invraisemblables; c'est surtout se condamner à la contradiction, car il y a tant de dissentiments entre les dieux que suivre l'un entraîne de déplaire à l'autre. C'est ce que Socrate essaye de faire entendre au devin Euthyphron, qui poursuit en justice son propre père, et apaise sa conscience par l'exemple de Zeus, le plus juste des dieux, enchaînant son père qui dévorait ses fils, et de Cronos mutilant le sien pour d'aussi justes raisons. Socrate ne veut pas entendre ainsi parler des dieux : peut-on vraiment croire qu'ils soient déchirés par les guerres et les inimitiés que racontent les poètes et que représente le voile transporté en procession dans la liturgie des grandes Panathénées ? D'autres histoires divines sont encore plus inadmissibles. Socrate fait ensuite le procès de la définition, proposée par Euthyphron, de l'action pieuse comme « celle qui agrée aux dieux » (τὸ τοῖς θεοῖς προσφιλές) : les dissentiments qui s'élèvent entre les dieux, comme ceux qui séparent les humains, ne peuvent provenir que d'une option pour des valeurs esthétiques ou morales différentes; les dieux diffèrent donc d'opinion sur le juste et l'injuste; ce sont les mêmes choses que les uns trouvent justes, les autres injustes, qui agréent et déplaisent aux dieux, qui sont, selon la définition précédente, pieuses et impies; ainsi la conduite d'Euthyphron châtiant son père est agréable à Zeus, mais odieuse à Cronos et à Ouranos, agréable à Héphaïstos, mais odieuse à Héra, etc. Il faut donc chercher une autre définition du pieux et de l'impie,

(1) Sur les attaques dirigées par Platon contre Homère et ses défenseurs, voir St. Weinstock, *Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung*, dans *Philologus*, 82, 1927, p. 121-153; J. Tate, *Plato and Allegorical Interpretation*, dans *The Classical Quarterly*, 23, 1929, p. 142-154, et 24, 1930, p. 1-10; et aussi J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, dans *Biblioth. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège*, 117, Paris 1949.

et surtout reconnaître que les dieux homériques sont incapables de servir de règle à la vraie piété (2).

LES MÉFAITS DE L'ALLÉGORIE Euthyphron prenait à la lettre les histoires divines, et s'abstenait de toute interprétation allégorique. Aurait-il trouvé grâce aux yeux de Platon s'il y avait recouru? Nullement; que l'on s'en tienne à leur sens obvie ou qu'on leur applique l'allégorie, les fictions immorales d'Homère sont également inadmissibles, surtout pour le pédagogue; car les enfants ne peuvent faire le départ entre le récit concret et sa signification, et leur mémoire trop impressionnable n'enregistre que les faits : « Mais de raconter qu'Héra a été chargée de chaînes par son fils, qu'Héphaïstos a été précipité par son père pour avoir voulu défendre sa mère contre les coups de son époux, et que les dieux se sont livré tous les combats imaginés par Homère, voilà ce que nous n'admettrons pas dans notre république, qu'il y ait ou non allégorie en ces fictions (οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν); car un enfant n'est pas en état de discerner ce qui est allégorique de ce qui ne l'est pas, et les impressions qu'il reçoit à cet âge sont d'ordinaire ineffaçables et inébranlables » (3). Pour les adultes, de sens plus rassis, l'allégorie homérique ne cesse d'être dangereuse que pour devenir absurde; car elle se prête à toutes les manœuvres, et permet aux habiles de retrouver chez les poètes les enseignements les plus inattendus; Protagoras par exemple y découvre sa sophistique, déguisée pour être moins choquante: « J'affirme, quant à moi, — dit-il, — que l'art de la sophistique est ancien, mais que les Anciens qui pratiquaient cet art avaient coutume, pour éviter l'odieux qui s'y attache, de le déguiser et de le dissimuler sous des masques divers (πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι), les uns sous celui de la poésie, comme Homère, Hésiode ou Simonide, les autres sous celui des initiations et des prophéties, comme les Orphée et les Musée », quelques-uns même sous celui de la gymnastique ou de la musique; « tous ces hommes, je le répète, par crainte de l'envie, ont abrité leur art sous ces voiles divers (παραπετάσμασιν) » (4). Ils ont d'ailleurs manqué leur but, ils n'ont pu tromper que la foule aveugle, et nullement les hommes au pouvoir, contre qui ils prenaient justement ces précautions; ils ont donc été découverts, et se sont attiré en plus le reproche de fourberie; aussi Protagoras, lui, se déclare-t-il ouvertement un sophiste (moins par franchise, ajoute Platon, que par désir de parader) (5). L'interprétation allégorique

(2) PLATON, *Euthyphron* 5 d-9 b, éd. Croiset, p. 189-195. Sur le voile des Panathénées cf. *infra*, p. 452 et note 26.

(3) *République* II, 378 de, trad. Chambry, p. 82.

(4) *Protagoras* 316 de, trad. Croiset-Bodin, p. 30.

(5) *Ibid.* 317 ab.

apparaît donc ployable en tous sens ; on y retrouve tout ce que l'on y met, et rien d'autre.

De plus, pour un résultat aussi vain, il faut un effort surhumain, qui détourne d'occupations autrement importantes. C'est ce qu'exprime un célèbre passage du *Phèdre* (6), où Socrate se moque des doctes (σοφοί) incrédules, qui interprétaient comme suit la légende de l'enlèvement par Borée de la nymphe Orithye, fille du roi d'Athènes Érechtée : alors qu'elle jouait avec Pharmacée sur les bords de l'Ilissus, un vent boréal l'aurait poussée au bas des rochers, et des circonstances mêmes de sa mort serait née la légende de son enlèvement; cette rationalisation des mythes ne manque pas de charme, reconnaît Socrate, mais quel travail de géant que de redresser ainsi chacune des innombrables fictions des poètes! « J'estime que des explications de ce genre, Phèdre, ont leur agrément; mais il y faut trop de génie, trop d'application laborieuse, et l'on n'y trouve pas du tout le bonheur : ne serait-ce que parce qu'après cela, on sera bien forcé de remettre d'aplomb (ἐπανορθοῦσθαι) l'image des Hippocentaures, puis plus tard celle de la Chimère; et nous voilà submergés par une foule pressée de semblables Gorgones ou Pégases, par la multitude, autant que par la bizarrerie, d'autres créatures inimaginables et de monstres légendaires! Si, par incrédulité, on ramène chacun de ces êtres à la mesure de la vraisemblance (κατὰ τὸ εἰκός), et cela en usant de je ne sais quelle grossière sagesse (ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ), on n'aura plus le temps de beaucoup flâner » (7), ni surtout de travailler à se connaître soi-même; Socrate préfère donc donner congé à ces explications allégoriques, et s'en rapporter à une interprétation obvie et traditionnelle (πειθόμενος τῷ νομιζομένῳ). Outre le rejet de la laborieuse allégorie physique de type stoïcien, on lit dans ce dernier texte l'annonce de la condamnation de l'un de ses procédés favoris, l'étymologie : Borée représente le vent *boréal*, Orithye est *la coureuse de montagnes* (ὄρη θεῖν); Platon y revient souvent; selon certains historiens, il n'aurait même consacré tout un dialogue, le *Cratyle*, à pratiquer l'étymologie avec fantaisie et intempérance que pour mieux la discréditer chez son adversaire Antisthène, que figurerait le personnage de Cratyle (8).

(6) *Phèdre* 229 c-230 a.

(7) *Ibid.* 229 de, trad. Robin, p. 5-6.

(8) C'est ainsi l'avis de A. Kiock, *De Cratyli Platonici indole ac fine*, diss. Vratislaviae 1913, p. 43 sq. : derrière le nom de Cratyle, Platon viserait Antisthène, ou du moins le type général du sophiste grammairien. Mais V. Goldschmidt, *Essai sur le « Cratyle ». Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, dans *Biblioth. de l'École des Hautes Études, Sciences histor. et philolog.*, 279, Paris 1940, p. 21, n. 2, n'a pas retenu cette suggestion, et distingue nettement entre la pensée d'Antisthène et celle de Cratyle.

LE RÉQUISITOIRE DE LA *RÉPUBLIQUE*

Le texte de l'*Ion* 530 cd, cité plus haut (9) à propos de Métrodore de Lampsaque, montrait un Socrate ironisant sur les rhapsodes et leur prétention à pénétrer la pensée d'Homère; c'est en effet un postulat commun à tous les interprètes allégoristes du poète : il y a chez lui un enseignement, que l'allégorie a précisément pour but d'extraire de sa gangue narrative et de transposer en savoir théorique directement intelligible. La lutte de Platon contre l'exégèse allégorique se consomme par la destruction même de ce postulat fondamental : pour lui, Homère et ses pareils ne connaissent rien, en aucun domaine; pourquoi alors s'acharner à déchiffrer chez eux un message qu'ils sont incapables d'avoir transmis? Ce réquisitoire définitif, minutieusement étayé, contre la poésie « tragique » dont Homère est le père se développe au X[e] livre de la *République*, 595 a-608 b. Le nerf de l'argumentation est celui-ci : cette poésie est une imitation (10), et l'imitation est dérisoire et condamnable, à divers égards. On croit communément que les poètes connaissent les choses divines et humaines dont ils traitent; c'est une erreur; en tant qu'imitateurs, les poètes s'enferment dans une zone dépourvue de réalité, et leur monde n'a pas plus de consistance que celui des fantômes. On le comprendra mieux en parcourant à la suite de Platon les divers niveaux de réalité ontologique, en y observant les avatars d'un objet quelconque, par exemple d'un lit; de ce point de vue de la richesse d'être, il y a trois sortes de lit : — l'idée du lit (ἰδέα; εἶδος; ὃ ἔστι κλίνη; ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα), dont Dieu est l'auteur, le créateur (φυτουργός); — le lit empirique et particulier (κλίνη τις), que l'ouvrier (δημιουργός) menuisier fabrique en ayant les yeux fixés sur l'idée du lit; — le lit apparent (φαινομένη), qui est l'image du lit empirique telle que la confectionne le peintre, simple imitateur (μιμητής). Mais il va de soi que ces trois sortes de lit n'ont pas le même degré de réalité : le lit intelligible est le plus réel, le seul réel (τὸ ὄν); le lit empirique est semblable au réel (τι τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν), mais n'a pas la réalité complète; le lit apparent est sans réalité (οὐ μέντοι ὤν), de même que l'image donnée par un miroir. Il est donc, comme tout produit de l'imitation, éloigné de la nature de trois degrés (τοῦ τρίτου ὄντος γεννήματος ἀπὸ τῆς φύσεως); il le serait presque de quatre degrés, puisque le peintre imite le lit empirique non point même tel qu'il est, mais seulement tel qu'il paraît : c'est une imitation de l'apparence (φαντάσματος μίμησις), autant dire moins que rien (11).

C'est cet univers fantômal qui est celui des poètes; s'ils imitent, c'est qu'ils sont incapables de créer : « Certaines gens prétendent

(9) Cf. p. 99-100.

(10) La poétique grecque faisait en effet couramment de la poésie épique et tragique une imitation; cf. ARISTOTE, *Poétique* I, 1447 a 13 sq.

(11) *République* X, 596 b-598 d, éd. Chambry, p. 84-88.

que les poètes tragiques connaissent tous les arts, toutes les choses humaines qui se rapportent à la vertu et au vice, et même les choses divines, parce qu'il faut qu'un bon poète, pour bien traiter les sujets qu'il met en œuvre, les connaisse d'abord, sous peine d'échouer dans son effort. Il nous faut donc examiner si ces gens, étant tombés sur des artistes qui ne sont que des imitateurs, ne se sont pas laissé tromper, et si, en voyant leurs œuvres, il ne leur a pas échappé qu'elles sont éloignées du réel de trois degrés, et que, sans connaître la vérité, on peut les réussir aisément, car ces poètes ne créent que des fantômes, et non des choses réelles; ou s'il y a quelque chose de solide dans ce que disent ces mêmes gens, et si en effet les bons poètes connaissent les choses sur lesquelles le commun des hommes juge qu'ils ont bien parlé [...] Crois-tu que, si un homme était capable de réaliser les deux choses, et l'objet à imiter et l'image, il s'appliquerait sérieusement à confectionner des images, et en ferait le principal sujet de gloire de sa vie, comme s'il n'avait en lui rien de mieux ? [...] Mais s'il était réellement versé dans la connaissance des choses qu'il imite, je pense qu'il s'appliquerait beaucoup plus volontiers à créer qu'à imiter, qu'il essaierait de laisser après lui, comme autant de monuments, un grand nombre de beaux ouvrages, et qu'il aimerait mieux être l'objet que l'auteur d'un éloge ? » (12). Homère et les autres poètes ne connaissent donc pas ce dont ils parlent, ni la médecine, ni, ce qui serait plus important, la stratégie, la politique, la pédagogie : « Maintenant nous ne demanderons pas compte à Homère ni à tout autre poète de mille choses dont ils ont parlé; nous ne demanderons pas si tel d'entre eux a été un habile médecin, et non un simple imitateur du langage des médecins [...] Ne les interrogeons pas non plus sur les autres arts : faisons-leur en grâce. Mais pour les sujets les plus importants et les plus beaux dont Homère s'est mêlé de parler, tels que la guerre, le commandement des armées, l'administration des États, l'éducation de l'homme, il est peut-être juste de l'interroger et de lui dire : "Cher Homère, s'il est vrai qu'en ce qui regarde la vertu tu ne sois pas éloigné de trois degrés de la vérité, et que tu ne sois pas le simple ouvrier d'images que nous avons dénommé imitateur; si tu t'élèves jusqu'au second degré et si tu fus jamais capable de connaître quelles institutions rendent les hommes meilleurs ou pires dans la vie privée et dans la vie publique, dis-nous quel État te doit la réforme de son gouvernement ?" » (13). Quelle est la guerre victorieuse qu'il a conduite ? Quelle invention technique lui doit-on ? Quels sont les hommes qu'il a formés, quel est le plan de vie qu'il a transmis ?

Si Homère et Hésiode avaient su instruire les hommes, en vrais connaisseurs et non pas seulement en simples imitateurs, comment ne se seraient-ils pas fait de nombreux et fervents disciples qui se les

(12) *Ibid.* 598 d-599 b, trad. Chambry, p. 88-89.
(13) *Ibid.* 599 b-d, p. 89-90.

seraient attachés à prix d'or, ou du moins les auraient suivis dans leurs pérégrinations ? « Tenons donc pour assuré que tous les poètes, à commencer par Homère, soit que leurs fictions aient pour objet la vertu ou toute autre chose, ne sont que des imitateurs d'images et qu'ils n'atteignent pas la vérité » (14). Le poète ressemble au peintre, mais autrement que le voulait Horace : quand il traite d'un art, que ce soit la cordonnerie ou la conduite des armées, il n'y entend rien, mais le revêt des couleurs convenables par le charme du mot et du rythme, de sorte que les gens qui n'y regardent pas de trop près s'extasient sur sa pertinence; mais si l'on dépouille les ouvrages des poètes des couleurs de la poésie, si on les réduit à n'être qu'eux-mêmes, ils s'écroulent, comme ces visages qui n'ont pour eux que la fraîcheur deviennent laids dès que la jeunesse les quitte. « Voilà deux points sur lesquels nous sommes, ce semble, suffisamment d'accord; c'est tout d'abord que l'imitateur n'a qu'une connaissance insignifiante des choses qu'il imite, et que l'imitation n'est qu'un badinage indigne des gens sérieux; c'est ensuite que ceux qui touchent à la poésie tragique, qu'ils composent en vers ïambiques ou en vers épiques, sont imitateurs autant qu'on peut l'être » (15).

De plus, tout art imitatif s'adresse à ce qu'il y a en nous de plus éloigné de la sagesse, de moins sain et de moins vrai. Aussi bien, la calme sagesse n'est ni facile à imiter pour le poète, ni, s'il l'imite, facile à concevoir pour une foule en fête assemblée dans un théâtre, car cet état d'âme dont on lui offrirait l'imitation est pour elle chose inconnue. Le poète imitateur n'est donc pas porté vers le principe rationnel de l'âme, mais vers le caractère passionné, facile à imiter. Il s'ensuit que le poète ressemble au peintre « en ce qu'il fait des ouvrages de peu de prix, si on les rapproche de la vérité, et il lui ressemble encore par les rapports qu'il a avec la partie de l'âme qui est de peu de prix aussi, tandis qu'il n'en a pas avec la meilleure » (16). Il faut donc refuser au poète imitateur l'entrée de l'État, et même celle de chaque âme individuelle, dont il flatterait la partie déraisonnable. Enfin, la poésie peut faire du mal même aux honnêtes gens; en effet, l'on applaudit avec sympathie et admiration le héros homérique qui exhale des plaintes sans retenue, alors que l'on rougirait de s'abandonner soi-même à une attitude aussi peu virile; or, nous ne prenons pas garde que les sentiments d'autrui passent nécessairement dans nos cœurs, et qu'après avoir nourri notre sensibilité des passions d'autrui, il n'est pas facile de maîtriser les nôtres; il en va d'ailleurs pas autrement du théâtre comique, dont la fréquentation transforme le spectateur lui-même en bouffon. Ne croyons donc pas qu'Homère ait été « l'instituteur de la Grèce » (ὡς τὴν 'Ελλά-

(14) Ibid. 600 e, p. 91-92.
(15) Ibid. 602 b, p. 94.
(16) Ibid. 605 ab, p. 99.

δα πεπαίδευκεν) (17); n'ayant lui-même possédé qu'une science illusoire, il n'a aucun enseignement à transmettre, fût-il mis à la question par les interprètes allégoristes, qui devraient plutôt appliquer leurs forces à des objets moins vains; ce divorce irrémédiable de la poésie et de la philosophie est d'ailleurs aussi vieux que l'une et l'autre. Le charme d'Homère et de ses vers ne nous aveuglera pas dans notre effort d'assainissement : « Nous ferons comme les amants qui, reconnaissant les funestes effets de leur passion, s'en détachent à contre-cœur sans doute, mais enfin s'en détachent » (18). Aussi bien, Homère eût-il eu une pensée à livrer, il aurait été fâcheusement inspiré en la confiant au véhicule de la poésie épique; car Platon réprouve toute présentation imagée de la vraie philosophie, et l'on peut appliquer à Homère la critique qu'il formule dans le *Sophiste* contre Parménide et ses pareils : essayant de déterminer combien il y a d'êtres et lesquels, ils ont l'air de nous conter des mythes (μῦθον), comme à des enfants, ils nous retracent l'histoire d'un certain nombre d'êtres qui tantôt guerroient entre eux, tantôt deviennent amis, s'épousent, procréent et élèvent leurs rejetons (19); cette dramatisation de l'ontologie, à laquelle s'adonnent (plus que Parménide, dont la théorie de l'être est plutôt unitaire) Empédocle et les autres Héraclite, ne convient ni à la gravité du sujet, ni au respect dû au lecteur; elle manque d'ailleurs son but, puisque leur condescendance même à ce procédé indigne ne leur procure pas de se faire comprendre de la foule (20). Eux du moins avaient un message à exprimer, et il vaut la peine de le déchiffrer à travers la fiction; mais pourquoi s'acharner avec les allégoristes à retrouver des leçons chez Homère, dont on sait qu'il fut, lui, incapable d'en donner d'aucune sorte?

L'ANTINOMIE DE PLATON, TOUT ENSEMBLE ADVERSAIRE ET PRATICIEN DE L'ALLÉGORIE

Toutefois, cette condamnation de la valeur expressive du mythe étonne de la part de Platon, qui, c'est notoire, y a si souvent recouru. Elle semble justifier l'attitude de certains historiens (21), pour qui l'usage platonicien du mythe ne serait qu'une faiblesse, une complaisance à la mode du temps : dans la vraie pensée de Platon, le mythe participerait du discrédit de l'opinion, tout comme l'utilisation allégorique des poètes; il conviendrait donc d'écarter de la philosophie platonicienne tout ce qui s'y trouve exprimé en mythes, c'est-à-dire les doctrines sur Dieu, l'âme, l'immortalité, la genèse du

(17) *Ibid.* 606 e, p. 102. Cf. *Républ.* III, 398 a.
(18) *Ibid.* 607 e, p. 103.
(19) *Sophiste* 242 c, éd. Diès, p. 345.
(20) *Ibid.* 243 a, p. 346.
(21) Tel L. COUTURAT, *De platonicis mythis*, thèse Paris 1896.

monde, etc. Il ne peut être ici question d'une étude exhaustive du mythe platonicien, et on ne peut que renvoyer aux travaux relatifs à cette question (22). Pourtant il est permis de se demander, en admettant que Platon récuse le mythe comme moyen d'expression, pourquoi il y recourt lui-même si souvent, avec un ton grave, et presque religieux, comme on le voit surtout dans le *Timée*; car il lui arrive d'attacher au mythe une valeur presque magique, et plus d'une fois son porte-parole des *Dialogues*, tel l'Athénien des *Lois*, sentant faiblir sa position, en appelle contre son adversaire à « quelques mythes incantatoires supplémentaires » (ἐπῳδῶν γε μὴν προσδεῖσθαί μοι δοκεῖ μύθων ἔτι τινῶν, *Lois* X, 903 b). Sans doute tient-il l'opinion pour inférieure à la science; mais il sait distinguer, à côté de l'opinion fausse, une opinion vraie, δόξα ἀληθής, ὀρθὴ δόξα (23). La science, dont il se fait une très haute idée, est la connaissance de l'immuable; son domaine est donc restreint; s'il veut saisir le devenir, auquel la science, trop parfaite, ne peut s'abaisser, s'il veut discourir du monde, de l'homme, de l'âme, le philosophe doit recourir à une connaissance inférieure, adéquate à son objet changeant, et c'est l'opinion vraie. Le mythe, qui n'est pas une fiction gratuite, mais un récit symbolique lourd de signification, s'apparente à l'opinion vraie, et procure le meilleur mode d'expression du probable; par là, il a toutes chances d'être partie intégrante du système platonicien. Mais le mythe, dont il faut bien convenir que Platon a fait la plus large et la plus sérieuse utilisation, est proche de l'allégorie; tous deux sont des façons d'exprimer concrètement la spéculation, de dessiner « une image de la vérité » (24), et P.-M. Schuhl a raison d'écrire contre Frutiger : « Il nous semble que c'est pousser la rigueur bien loin que d'exclure de la liste des mythes la caverne de la *République*, comme répondant mieux à la définition de l'allégorie; car il s'agit toujours de la même forme de pensée, qui traduit en termes sensibles les vérités intelligibles » (25). Dans ces conditions, on ne peut manquer d'être frappé par l'espèce de contradiction qui apparaît entre l'attachement pratique de Platon à l'expression mythico-allégorique, et sa condamnation expresse de l'allégorie des poètes comme des mythes des philosophes présocratiques; comment, en rejetant l'ontologie mythique de Parménide

(22) Outre COUTURAT, voir V. BROCHARD, *Les mythes dans la philosophie de Platon*, dans *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* recueillies par V. DELBOS, Paris 1912, p. 46-59; W. WILLI, *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie*, Zürich 1925; P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon, étude philosophique et littéraire*, thèse Genève, Paris 1930; P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses...*, p. 158-161; P.-M. SCHUHL, *Études sur la fabulation platonicienne*, Paris 1947; A. de MARIGNAC, *Imagination et Dialectique. Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*, Paris 1951.

(23) *Ménon* 97 b, éd. Croiset-Bodin, p. 275.

(24) SCHUHL, *op. cit.*, p. 102.

(25) *Ibid.*, p. 30.

et l'interprétation allégorique d'Homère, n'a-t-il pas craint que l'on appliquât la même fin de non-recevoir à l'allégorie de la Caverne et au mythe d'Er le Pamphylien ? On peut penser que la clef de cette antinomie se trouve dans la critique radicale de la poésie épique au X[e] livre de la *République* : si la ruine des poèmes homériques n'atteint en rien le mythe et l'allégorie tels que Platon les pratique, c'est qu'ils ne sont en réalité ni mythe, ni allégorie; car leur auteur n'a pu user de symboles, étant incapable du moindre enseignement qu'il eût à signifier.

Platon condamne donc l'interprétation allégorique d'Homère pour la seule raison qu'elle ne saurait découvrir dans ses poèmes un message doctrinal qui en est absent par définition; mais il admet et pratique lui-même l'allégorie comme moyen d'expression, à condition que l'on ait quelque chose à exprimer par elle. Cette distinction entre le rejet de l'allégorie homérique et l'accueil de l'allégorie en général trouverait une confirmation dans la *Lettre II à Denys*. L'authenticité platonicienne de cette *Lettre* est peu probable, car elle télescope des doctrines et des situations qui n'ont jamais été simultanées, et dont certaines sont d'ailleurs postérieures à sa date fictive (26); aussi bien, elle est imprégnée de néopythagorisme (27) et de néoplatonisme alexandrin. Il est néanmoins permis de croire qu'elle reflète, en partie du moins, la pensée de Platon. Or, cette *Lettre II* contient un précieux développement sur la nécessité d'un certain secret de l'enseignement, que l'on ne peut sauvegarder que par une formulation déguisée et méconnaissable, en un mot par l'allégorie; elle suppose que Denys avait interrogé Platon sur un sujet très « divin », la nature du « Premier »; Platon veut bien en traiter, mais seulement « par énigmes » (δι' αἰνιγμῶν) : « Je dois donc t'en parler, mais par énigmes, afin que s'il arrive à cette lettre quelque accident sur terre ou sur mer, en la lisant, on ne puisse comprendre » (28). Car il faut veiller à ce que cette doctrine n'arrive pas à la connaissance des profanes (ἀπαίδευτοι), à qui elle paraîtrait ridicule (καταγελαστότερα), et la réserver aux esprits bien doués, pour qui il n'en est pas de plus admirable (29). Ce document pseudo-platonicien évoque la lettre à Atticus, citée plus haut (30), dans laquelle Cicéron disait son intention de recourir à l'allégorie pour sauvegarder le secret de leur correspondance; malgré son inauthenticité probable, on peut y voir le témoignage que Platon, pour maintenir ses plus profondes doctrines hors de la portée des indignes, n'hésitait pas à recourir à l'expression allégorique. S'il a condamné, avec la vigueur que l'on sait, l'exégèse

(26) Cf. *Notice* de l'éd. Souilhé, p. LXXIX sq.
(27) Cf. le terme pythagoricien ἀκούσματα (314 a, p. 10 de l'éd. Souilhé), ainsi que la recommandation de ne pas écrire, mais d'apprendre par cœur (314 b, p. 10).
(28) *Lettre II*, 312 d, trad. Souilhé, p. 8.
(29) *Ibid.* 314 a, p. 10.
(30) *Supra*, p. 90.

homérique d'Antisthène, il n'en laissait pas moins subsister la validité de l'allégorie comme formulation du savoir philosophique (31). Ce qui explique sans doute que sa critique de l'allégorie homérique, pour violente qu'elle ait été, fit long feu; l'interprétation qu'il pensait avoir à jamais exténuée réapparut chez son propre disciple, Aristote.

ARISTOTE Malgré son goût de l'exposé clair, Aristote apprécia le mythe. On sait qu'il voit dans l' « étonnement » l'origine de la curiosité philosophique; or le mythe, par son allure prodigieuse, provoque précisément l'étonnement; il s'ensuit qu'aimer les mythes est une façon indirecte de devenir philosophe. Comme le dit un passage de la *Métaphysique*, « c'est l'étonnement qui poussa, comme aujourd'hui, les premiers penseurs aux spéculations philosophiques [...] C'est pourquoi même l'amour des mythes est, en quelque manière, amour de la Sagesse (ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν), car le mythe est un assemblage de merveilleux » (32). C'est que le mythe n'est pas une fiction insignifiante; il supporte un enseignement, qu'il eût peut-être mieux valu exprimer en clair, mais qu'il ne faut pas pour autant mépriser. C'est ainsi que les dieux qui peuplent les légendes venues du fond des âges représentent en réalité les substances fondamentales de l'univers, et que les aventures de ceux-là révèlent d'une certaine manière la nature de celles-ci; encore faut-il, pour profiter pleinement de la leçon, dépouiller les grands mythes des affabulations anthropocentriques dont on les a déformés dans la suite, souvent à des fins de domination; mais ainsi décantés, dépouillés de cette végétation envahissante, ramenés à leur pureté d'origine, ils sont porteurs d'un enseignement vraiment divin sur la nature des éléments : « Une tradition, transmise de l'Antiquité la plus reculée, et laissée, sous forme de mythe, aux âges suivants, nous apprend que les premières substances sont des dieux, et que le divin embrasse la nature entière. Tout le reste de cette tradition a été ajouté plus tard sous une forme mythique, en vue de persuader les "masses" et pour servir les lois et l'intérêt commun : ainsi, on donne aux dieux la forme humaine, ou on les représente semblables

(31) On a noté plus haut, p. 93-97, la même dualité chez Pythagore et Héraclite, qui rejettent Homère, mais recourent eux-mêmes à l'allégorie.

(32) Aristote, *Métaphysique* A 2, 982 b 11-19, éd. Christ, p. 6, trad. Tricot I, p. 16-17. Sur l'attitude d'Aristote relativement au mythe et à l'allégorie, voir Decharme, *op. cit.*, p. 239-241; W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, p. 139 (sur l'interprétation rationaliste des mythes), 342 (sur *Méta.* A 2, 982 b 17), 381 (sur *De anim. mot.* 3 et 4); D. S. Margoliouth, *The Homer of Aristotle*, Oxford 1923, p. 100-137 (théorie aristotélicienne de la fiction); J. Croissant, *Aristote et les Mystères*, dans *Biblioth. de la Fac. de philos. et lettres de l'Univ. de Liège*, 51, Paris 1932; J. M. Le Blond, *Logique et Méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, thèse Paris 1939, p. 263 sq.

à certains animaux, et on y ajoute toutes sortes de précisions de ce genre. Si l'on sépare du récit son fondement initial et qu'on le considère seul, à savoir la croyance que toutes les substances premières sont des dieux (θεοὺς... τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι), alors on pensera que c'est là une assertion vraiment divine [...] Ces opinions sont, pour ainsi dire, des reliques de la sagesse antique conservées jusqu'à notre temps. Telles sont donc les réserves sous lesquelles nous acceptons la tradition de nos pères et de nos plus anciens devanciers » (33).

Ailleurs, Aristote explicite par quelques exemples ce symbolisme général par lequel les dieux des premiers poètes signifient les grandes réalités physiques. C'est ainsi que les noces d'Ouranos et de Gaia, dont le récit encombre la *Théogonie* d'Hésiode (34), figurent l'accouplement cosmique dans lequel le ciel, symbole du mâle qui donne, féconde la terre, comme une femelle qui reçoit : « Nous entendons par mâle le vivant qui engendre dans un autre être, et par femelle celui qui engendre en lui-même. Voilà comment, à l'échelle de l'univers, on prend parfois la nature de la terre pour la femelle et la mère, et comment l'on regarde comme générateurs et pères le ciel, le soleil, ou telle autre substance du même ordre » (35). L'un des fils d'Ouranos et de Gaia est Océan, qu'Homère et Hésiode (36) présentent comme un fleuve qui entoure la terre; or la physique d'Aristote comporte précisément, autour de la terre, une zone mêlée d'air et d'eau, dans laquelle il y a transformation ascendante de l'eau en vapeur, puis précipitation de l'air en eau; pourquoi alors les anciens poètes, pressentant la physique aristotélicienne, n'auraient-ils pas introduit Océan comme une figuration allégorique de ce milieu gazeux? « Si les Anciens ont parlé à mots couverts (ᾐνίττοντο) d'Océan, peut-être voulaient-ils désigner par là ce fleuve qui coule circulairement autour de la terre » (37). Mais le texte le plus caractéristique est celui où Aristote découvre dans le VIII^e chant de l'*Iliade* une formulation allégorique de sa propre théorie du Premier moteur; aux vers 18-27, l'orgueilleux Zeus, sûr de sa force, propose aux autres dieux une épreuve sportive : il leur jettera du haut du ciel un câble d'or, au bas duquel ils s'accrocheront et tireront à eux; leurs efforts conjugués n'aboutiront pas à précipiter Zeus sur la terre; mais s'il veut, lui, s'en donner la peine, il les attirera tous à lui, eux, la terre et la mer, attachera la corde à l'Olympe, et laissera flotter ce paquet dans l'éther, tant il est vrai qu'il l'emporte sur les dieux comme sur les hommes. De cette rodomontade de Zeus, Aristote, en une page de son petit traité *Sur le mouvement des animaux*, fait une illustration

(33) *Ibid.* Λ 8, 1074 b 1-14, éd. Christ, p. 262-263, trad. Tricot II, p. 698-699.
(34) Hésiode, *Théog.* 116 sq.
(35) Aristote, *De la génération des animaux* I, 2, 716 a 13-17.
(36) *Iliade* XIV, 201; 246; 302; XXIII, 205; *Odyssée* XI, 13; 639; XIII, 1; Hésiode, *Théog.* 133 sq.; 337 sq.
(37) Aristote, *Météorologiques* I, 9, 347 a 6-8, trad. Tricot, p. 49.

de ses vues sur l'origine du mouvement; le roi des dieux qui, sans bouger lui-même, déplace la terre, la mer et leurs habitants, c'est, revêtu du voile de l'allégorie, le Premier moteur qui demeure immobile à l'extérieur de l'univers qu'il met en mouvement : « Faut-il ou non qu'il y ait une chose immobile, en repos, extérieure à la chose mue, et n'en étant aucune partie ? Et est-il nécessaire ou non qu'il en soit aussi de la sorte pour l'univers ? Il paraîtrait en effet absurde que le principe du mouvement soit au dedans. Aussi, dans cette perspective, peut-on penser qu'Homère a eu raison de dire : "Vous n'amènerez pas du ciel à la terre Zeus, le maître suprême, quelque peine que vous preniez; accrochez-vous y tous, dieux et déesses" (*Il.* VIII, 21-22 et 20, intervertis). Car ce qui est totalement immobile, rien n'est capable de le mettre en mouvement. On tient par là la résolution de l'aporie énoncée naguère : — doit-on admettre ou non que le système du ciel puisse être désorganisé ? — s'il est vrai qu'il dépend d'un principe immobile » (38).

A côté de cette allégorie physique, Aristote admet la possibilité d'une allégorie psychologique et morale, qu'il lui arrive de pratiquer. Il voit ainsi, dans la tendre liaison qu'Homère attribue à Arès et à Aphrodite (39), l'indication que les guerriers sont naturellement portés à l'amour : « Il apparaît que ce n'est pas sans raison (οὐκ ἀλόγως) que le premier mythologue a imaginé l'union d'Arès et d'Aphrodite; car tous les guerriers se montrent enclins à l'amour des hommes ou des femmes » (40). Une autre légende racontait qu'Athèna, après avoir inventé la flûte, l'avait vite abandonnée; serait-ce par souci de l'esthétique du visage, que la pratique de la flûte rend difforme ? Aristote pense que c'est plutôt parce qu'elle ne joue qu'un médiocre rôle dans la formation de la raison, dont Athèna est le symbole : « Les Anciens nous ont transmis à propos de la flûte un mythe qui ne manque pas de sagesse (εὐλόγως δ' ἔχει) : selon eux, Athèna, qui l'avait inventée, finit par la rejeter. Il n'est pas déraisonnable de prétendre que c'est parce que la flûte déforme le visage que la déesse, mécontente, agit ainsi. Mais il est plus vraisemblable de penser que c'est parce que l'étude de la flûte ne sert en rien au raisonnement. Car nous attribuons à Athèna la science et l'art » (41). A l'inverse de Platon, Aristote ne voit donc pas dans le mythe d'Homère et d'Hésiode une fiction purement arbitraire et dépourvue de toute portée didactique; qu'il y retrouve l'énoncé d'une loi physique, la constatation d'un mécanisme psychologique, ou une exhortation morale, le mythe est pour lui l'expression allégorique d'un enseignement *rationnel*, qualité sur

(38) *Id.*, *De animalium motione* IV, 699 b 32-700 a 6, éd. Jaeger, p. 7-8. Pour la citation de l'*Iliade*, trad. Mazon II, p. 26.
(39) *Odyssée* VIII, 266 sq., etc.
(40) ARISTOTE, *Politique* B 9, 1269 b 27-31, éd. Immisch, p. 56.
(41) *Ibid.* Θ 6, 1341 b 2-8, éd. Immisch, p. 287.

laquelle il insiste. Il reste que la question l'a peu occupé, et toujours par accident. C'est aux stoïciens qu'il était réservé de donner à l'interprétation allégorique d'Homère, tout comme si Platon n'avait jamais existé, une impulsion définitive et qui devait, malgré plusieurs résistances, s'amplifier et se poursuivre jusqu'au début du moyen âge.

CHAPITRE VI

L'ALLÉGORISME STOICIEN

Le stoïcisme était, du moins pour ses théories morales, une suite du cynisme, dont il poursuivit également, en la majorant encore, l'interprétation allégorique d'Homère. Nous n'avons pas la chance que soit parvenu jusqu'à nous aucun traité complet des anciens stoïciens, dont l'activité littéraire remonte à la fin du IVe et à la première moitié du IIIe siècle avant J.-C. Toutefois, les principes de leur exégèse allégorique et quelques exemples de son application ont été consignés par Cicéron dans le discours fictif qu'il prête au stoïcien Lucilius Balbus dans le deuxième livre de son ouvrage *Sur la nature des dieux*, 23, 60-28, 71, et dont il n'y a guère lieu de suspecter la fidélité. Il convient d'examiner d'abord cet exposé d'ensemble de l'allégorie des premiers stoïciens, où ne sont retenues que les positions qui leur étaient communes, avant d'en venir aux théories propres à chacun des principaux d'entre eux.

« BALBUS » Balbus s'interroge donc sur l'origine des dieux de la religion populaire. D'abord, beaucoup de réalités naturelles spécialement précieuses ont été érigées en divinités; on crut en effet que tout ce qui était très utile aux hommes ne pouvait provenir que de la bonté d'un dieu; puis la qualité divine fut transférée de la force productrice de cette réalité à la réalité produite elle-même; ainsi Cérès désigne le blé, Liber le vin (*De natura deorum* 23, 60). On a également érigé en divinités les qualités morales, élevé des autels à *Fides*, à *Mens*; on pensait que ces qualités ne pouvaient venir que des dieux, et elles sont devenues elles-mêmes des dieux; on a même divinisé des appétits moins recommandables, comme *Cupido*, *Voluptas*, *Venus* (23, 61). On a encore porté au ciel de la divinité des hommes qui se sont signalés par d'insignes bienfaits d'ordre social; ainsi Hercule, Castor et Pollux, Esculape, Liber fils de Sémélé, Romulus-Quirinus (24, 62).

Mais ce sont surtout les réalités physiques qui ont donné lieu à un flot de dieux, lesquels, revêtus d'une forme humaine, ont fourni matière aux fables des poètes et introduit dans notre vie toutes sortes

de croyances. Zénon, Cléanthe et Chrysippe ont traité de ce processus de divinisation des forces de la nature. Soit par exemple la vieille légende grecque de Caelus mutilé par son fils Saturne (1), lui-même enchaîné par son fils Jupiter; cette fable impie recouvre une conception physique pénétrante : la substance céleste, c'est-à-dire l'éther igné, qui engendre toutes choses, n'a pas besoin à cette fin de cet organe qui, conjugué à un autre, aboutit communément à la procréation (24, 63-64). Saturne est le temps, comme le confirme l'assimilation de leurs noms grecs Κρόνος-χρόνος; s'il est dit en latin *Saturnus*, c'est qu'il est « saturé d'années » (*saturetur annis*). Il dévore ses enfants parce que la durée infinie engloutit insatiablement les années; il est enchaîné par Jupiter parce que les astres l'astreignent à un écoulement régulier. Jupiter, dont le nom signifie « secourable » (*iuuans pater* pour le nominatif-vocatif *Iuppiter*, et *iuuare* pour les autres cas *Iouis*, etc.), c'est, comme l'a dit Ennius, la lumière céleste, bienfaisante à tous, l'immense éther (25, 64-65). L'air a été divinisé sous le nom de Junon, sœur et femme de Jupiter, parce qu'il ressemble à l'éther et le touche de près; de plus, on a fait de l'air une divinité femelle parce qu'il est d'une suprême mollesse (à moins que *Iuno* ne vienne aussi de *iuuare*). Neptune représente la divinisation de l'eau, et son nom vient de *nare*. La substance terrestre a été placée sous le signe de *Diues*, *Ditus* ou *Dis pater*, en grec Πλούτων, parce que toutes les richesses, auxquelles se réfèrent ces noms, viennent de la terre et y retournent. Sa femme Proserpine — Περσεφόνη est la semence de blé cachée en terre, et sa mère Cérès la cherche; celle-ci tient son nom de ce qu'elle est « productrice de blé » (*Geres*, *a gerendis fructibus*, de même que son équivalent grec Δημήτηρ = Γημήτηρ, la Terre mère). Mars (*Mauors*) est celui « qui devait faire de grands bouleversements » (*qui magna uerteret*). Minerve est celle « qui devait détruire ou menacer » (*quae uel minueret uel minaretur*) (26, 66-67). Apollon, nom grec, est le Soleil, nommé en latin *Sol*, parce que « seul » des astres il est d'une telle grandeur, ou parce que, dès qu'il paraît, il rejette tous les autres dans l'ombre et se montre « seul » (*sol-solus*). *Luna* ou *Lucina*, c'est la lune, parce qu'elle éclaire (*a lucendo*); elle est aussi appelée Diane, parce qu'elle produit, la nuit, une sorte de jour (*dies*). Vénus est celle « qui vient tout animer » (*quae ad res omnes ueniret*) (27, 68-69).

Telle est l'origine des dieux; ils sont une transposition anthropomorphique des forces élémentaires de la nature, dont les propriétés mêmes sont décrites, pour qui sait les lire, par les histoires divines les plus scabreuses : « Ne voyez-vous donc pas que c'est une connaissance exacte et profitable des réalités physiques (*a physicis rebus bene atque utiliter inuentis*) qui a amené la raison (*ratio*) à imaginer des dieux fictifs ? Tel est le processus qui engendra ces croyances fausses, ces erreurs brouillonnes, ces superstitions tout juste bonnes pour des

(1) Cf. p. ex. HÉSIODE, *Théog.* 159 sq.

vieilles femmes » (2). On connaît l'aspect extérieur de ces dieux, leur âge, leurs goûts vestimentaires, leur *pedigree* et leurs mariages, et on leur prête ainsi tous les caractères propres aux chétifs humains; on les représente comme dévorés par les passions, prenant parti dans les conflits des hommes, se livrant eux-mêmes bataille. Toutes sornettes qu'il est aussi sot de dire que de croire (28, 70). Non qu'il n'existe, derrière ces fantoches, une véritable divinité; il est possible d'écarter ces fables mesquines, et de découvrir sous elles un dieu omniprésent, qui s'appelle Cérès dans la terre, Neptune dans la mer, autrement ailleurs, et qui doit être honoré : « Mais, en rejetant avec mépris ces fables, on a pu connaître qu'il y a un dieu répandu dans toutes les parties de la nature, qui est Cérès dans la terre, Neptune dans la mer, et revêt dans les autres éléments d'autres formes, dont on sait l'identité, la nature, le nom habituel; ces dieux-là, nous devons les vénérer et leur rendre un culte » (3). Croire les dieux tels que les présente la fabulation populaire, c'est *superstitio*; discerner leur vraie nature, voilà la *religio* (28, 71). Ces quelques pages de Cicéron montrent avec bonheur l'essentiel de la théorie de l'interprétation allégorique des poètes commune à tous les représentants de l'ancien stoïcisme : les dieux populaires ne doivent pas être pris à la lettre, mais leur personne et leur histoire sont chargées d'une signification, qu'il faut retrouver derrière des descriptions et des récits qui seraient grotesques si l'on s'y arrêtait; ils représentent parfois des dispositions de l'âme (allégorie morale), mais le plus souvent les forces élémentaires de la nature (allégorie physique). Mais comment discerner le vrai sens de chacun de ces dieux fantaisistes ? Essentiellement par l'observation étymologique de son nom, qui est le plus souvent en rapport étroit avec la réalité psychologique ou cosmique qu'il désigne. Cette rationalisation des mythes sauve d'ailleurs leur valeur religieuse; on renonce bien au culte des dieux populaires, mais c'est pour retrouver dans les forces physiques qu'ils incarnent autant de spécifications de la véritable divinité, la seule qui appelle la vénération.

ZÉNON A ce fond commun à l'ensemble de l'ancien stoïcisme, chacun des maîtres du Portique adjoint sa note personnelle; tous admettent qu'il faut délivrer Homère et Hésiode de leur message spéculatif, tous reconnaissent que l'étymologie est à cette fin le meilleur procédé, mais chacun l'applique à sa façon. Zénon de Cittium, le fondateur de la secte, tire directement d'Antisthène sa doctrine de l'interprétation allégorique; il avait consacré aux poèmes homériques cinq livres de Προβλήματα Ὁμηρικά (4), dans lesquels il

2) Cicéron, *De natura deorum* II, 28, 70, éd. Mayor II, p. 26, 25-28.
3) *Ibid.* II, 28, 71, p. 27, 5-9.
4) Diogène Laërce VII, 4 (= *S. V. F.* I, 41, p. 15, 2).

s'efforçait de justifier le poète des pages apparemment contradictoires, et reprenait à cet effet, en l'exploitant plus à fond, la vieille distinction cynique selon laquelle Homère aurait parlé tantôt selon l'opinion de tout le monde, tantôt selon la vérité inconnue des masses. Tel est le témoignage de Dion Chrysostome : « Le philosophe Zénon a écrit sur l'*Iliade* et l'*Odyssée* [...] Zénon ne blâme aucun des vers d'Homère, car il estime et enseigne tout ensemble qu'ils ont été écrits les uns selon l'opinion, les autres selon la vérité (τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν); de la sorte, Homère ne paraît plus se combattre lui-même dans certaines déclarations d'apparence contradictoire. Cette distinction, d'après laquelle le poète aurait parlé tantôt selon l'opinion, tantôt selon la vérité, remonte à Antisthène; mais celui-ci n'en a pas tiré le maximum, alors que celui-là l'a mise en lumière dans chacun de ses détails » (5). Une scholie à la *Théogonie* d'Hésiode montre comment Zénon appliquait l'étymologie au nom des Titans hésiodiques (6), pour discerner dans leurs aventures des énoncés de physique générale : « Pour Zénon, les Titans ont toujours représenté les éléments (τὰ στοιχεῖα) du monde. Dans Coeos (Κοῖον) il voit en effet la qualité (τὴν ποιότητα), selon le tour éolien qui remplace le π par un κ; Crios, c'est l'élément royal et dominant (ἡγεμονικόν) (7); Hypérion (Ὑπερίονα) désigne le mouvement ascendant, en vertu de l'expression "aller au plus haut" (ὑπεράνω ἰέναι); enfin, parce que toutes les choses légères que l'on lâche se précipitent naturellement vers le haut (πίπτειν ἄνω), cette partie de l'univers fut appelée Japet (Ἰάπετον) » (8).

CLÉANTHE L'allégorie étymologique de Cléanthe, disciple et successeur de Zénon à la tête de l'école, est connue grâce à quelques témoignages des *Saturnales* de Macrobe. Cléanthe, comme tous les autres stoïciens, voyait dans Apollon la désignation du soleil, et expliquait dans cette perspective le nom et les divers surnoms du dieu : « Cléanthe disait qu'Apollon représente le soleil, parce qu'il se lève tantôt d'un point, tantôt d'un autre (ἀπ' ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων) » (9); « Apollon est surnommé Loxias (Λοξίας), comme dit Cléanthe, soit parce que le soleil se déplace selon une trajectoire spirale, et que les spirales sont obliques (λοξαί), soit parce que nous

(5) Dion Chrysostome, *Oratio* 53, 4 (= *S. V. F.* I, 274, p. 63, 6-15). Cf. *supra*, p. 106.

(6) Cf. Hésiode, *Théog.* 132 sq.

(7) Sans doute à cause de la ressemblance de Κρεῖος avec κρείων, « souverain ». Ces étymologies sont souvent malaisées à entendre, et d'ailleurs variables, puisque le scholiaste, dans le même passage, présente un autre jeu d'interprétations, dans lequel Crios devient la « séparation » (κρίσις), Hypérion le ciel qui « va au-dessus » de nous (ὑπεράνω ἰόντα), et Japet le mouvement du ciel qui « s'élance et vole » (ἵεσθαι καὶ πέτεσθαι); cf. *S. V. F.* II, 1086, p. 318, 22-25.

(8) *Schol. Hes. Theog.* 134 (= *S. V. F.* I, 100, p. 28, 5-10).

(9) Macrobe, *Saturnales* 1, 17, 8 (= *S. V. F.* I, 540, p. 123, 16-18).

sommes septentrionaux par rapport à lui, et qu'ainsi ses rayons nous arrivent obliques (λοξάς) » (10); « Cléanthe remarque qu'Apollon a été appelé Lycien parce que, de même que les loups (λύκοι) ravissent les troupeaux, le soleil lui aussi arrache l'humidité grâce à ses rayons » (11). Il faisait également de Dionysos une personnification divine du soleil, et s'en justifiait avec la même facilité : « Cléanthe écrit que le soleil a reçu le surnom de Dionysos parce que, dans sa course quotidienne de l'Orient à l'Occident, d'où résultent le jour et la nuit, il parcourt complètement (διανύσαι) le cercle du ciel » (12).

CHRYSIPPE Chrysippe enfin voyait lui aussi le soleil derrière le personnage d'Apollon, mais son explication étymologique diffère de celle de Cléanthe, et comporte encore plus de virtuosité : « Pour Chrysippe, le soleil a reçu le nom d'Apollon parce qu'il ne fait pas partie des nombreuses (πολλῶν) manifestations nuisibles du feu, la première lettre de ce nom ayant valeur de négation (ἀ-πολλῶν), ou encore parce que le soleil est unique, ce qui est le contraire de la multitude (οὐχὶ πολλοί = ἀ-πολλοί); d'ailleurs, la langue latine ne l'a-t-elle pas appelé "soleil" (*solem*) parce qu'il est le seul (*solus*) à posséder un tel éclat ? » (13). Chrysippe appliquait de même l'allégorie étymologique au Père des dieux, et la modifiait selon les exigences de la déclinaison : « D'après Chrysippe, Zeus a visiblement reçu ce nom de ce qu'il a donné à tous de vivre (τὸ ζῆν). Si on l'appelle aussi Δία, c'est parce qu'il est cause de toutes choses et que toutes choses existent par lui (δι' αὐτόν) » (14). Un traitement analogue justifie la mère de Zeus de figurer la terre : « Chrysippe dit que la terre a reçu le nom de Rhéa parce que c'est d'elle que coulent (ῥεῖ) les eaux » (15). Bien qu'il insistât surtout sur la signification physique des mythes et des dieux, Chrysippe ne méprisait pas l'allégorie morale, et voyait ainsi en Arès la représentation de nos instincts d'agressivité; Plutarque lui en fait un grief d'impiété : « Chrysippe, dans son interprétation (ἐξηγούμενος) du nom de ce dieu, élève une accusation calomnieuse : il dit en effet que Arès est synonyme de "détruire" (ἀναιρεῖν), et ouvre ainsi la voie à ceux qui tiennent que Arès est le nom de ce qu'il

(10) *Ibid.* 1, 17, 31, éd. Eyssenhardt, p. 94, 3-7, cité incomplètement par *S. V. F.* I, 542, p. 123, 25-26.
(11) *Ibid.* 1, 17, 36 (= *S. V. F.* I, 541, p. 123, 19-21).
(12) *Ibid.* 1, 18, 14 (= *S. V. F.* I, 546, p. 124, 19-21).
(13) *Ibid.* 1, 17, 7, éd. Eyssenhardt, p. 88, 2-7, cité partiellement par *S. V. F.* II, 1095, p. 319, 41-320,2.
(14) Stobée, *Eclogae* 1, 1, 26 (= *S. V. F.* II, 1062, p. 312, 21-23). Cette double étymologie se trouve déjà dans le *Cratyle* de Platon, 396 b : « Ce dieu se trouve donc justement nommé, celui *par qui* (δι' ὅν) tous les êtres vivants obtiennent la *vie* (ζῆν) tour à tour » (trad. Méridier, p. 69).
(15) *Etymologicum Magnum*, *s. u.* 'Ρέα, p. 701, 24 (= *S. V. F.* II, 1084, p. 318, 12-13). Même étymologie, à l'état implicite, dans le *Cratyle* 402 ab.

y a en nous de combatif, de querelleur et de courageux » (16).

Enfin, pas plus que celle d'Antisthène, l'exégèse allégorique de Chrysippe n'est désintéressée; s'il veut que les poèmes d'Homère et d'Hésiode soient porteurs d'un enseignement philosophique, c'est qu'il se fait fort de montrer que cette philosophie latente est stoïcienne avant la lettre. Il lui arrive ainsi, tâchant à justifier son fatalisme par l'étymologie des mots mêmes dont il use pour l'exprimer, de tirer à lui les Parques de la *Théogonie* (17) : leur nom générique de *Moires* et la dénomination propre à chacune d'elles donnent à penser à l'étymologiste stoïcien qu'elles ne sont autres que la personnalisation des diverses phases du mécanisme du *Fatum*. Un important fragment où Chrysippe s'explique sur ce point a été conservé parallèlement, d'après le péripatéticien Diogénianus, par deux apologistes chrétiens, Eusèbe et Théodoret, qui, c'est naturel, en font des gorges chaudes : « Chrysippe s'imagine apporter une autre preuve solide de l'universelle influence du Destin, à savoir le choix des noms qui s'y rapportent. En effet, il veut que le mot "marqué par le Destin" (πεπρωμένην) soit dit d'une administration "conduite à son terme" (πεπερασμένην) et à sa perfection; le Destin (εἱμαρμένην), c'est "ce qui est noué" (εἰρομένην) de par la volonté divine ou de par n'importe quelle autre cause. Quant aux Parques (Μοίρας), elles tireraient leur nom du fait qu'une certaine destinée a été "donnée en partage" (μεμερίσθαι) et assignée à chacun de nous; c'est ainsi que l'on a appelé "nécessité" (τὸ χρεών) le sort et les obligations voulus par le Destin (18). Le nombre même des Parques, Chrysippe le subordonne aux trois temps dans lesquels toutes choses se meuvent et s'accomplissent. Lachésis est ainsi nommée parce qu'elle "obtient" (λαγχάνειν) pour chacun ce que le Destin lui a fixé; Atropos, parce que le sort échu en partage est "fixe" (ἄτρεπτον) et immuable; Clotho, parce que toutes choses sont liées et comme "filées ensemble" (συγκεκλῶσθαι), et qu'un cours unique leur a été fixé. C'est par ces niaiseries et d'autres semblables que Chrysippe s'imagine démontrer l'universelle nécessité » (19). Une exégèse analogue, qui consiste à trouver dans le nom même des Parques la preuve qu'elles expriment les grandes thèses du fatalisme stoïcien, apparaît dans un autre fragment de Chrysippe, transmis par Stobée : « [Selon Chrysippe], les Parques, Clotho, Lachésis et Atropos, tiennent leur nom des attributions qu'elles ont en partage. Lachésis, parce qu'elle distribue selon la justice le sort qui "échoit" (λελόγχασιν, parfait poétique) à chacun. Atropos, parce que le terme assigné à

(16) PLUTARQUE, *In Amatorio* 13, 757 b (= *S. V. F.* II, 1094, p. 319, 34-38).

(17) Cf. HÉSIODE, *Théog.* 217; 901 sq.; HOMÈRE, *Il.* XVI, 433 sq.; 849 sq., etc.

(18) Le texte transmis par Théodoret est plus satisfaisant sur ce point : « la "nécessité" (τὸ χρεών) est ainsi appelée à cause de la "dette" (τὸ χρέος) ».

(19) DIOGÉNIANUS, dans EUSÈBE, *Praep. euang.* VI, 263 c (= *S. V. F.* II, 914, p. 265, 8-22), et dans THÉODORET, *Graec. affect. curatio* VI, 11, éd. Raeder, p. 152, 21-153, 9.

chaque chose depuis les temps éternels est immuable, sans changement possible (ἀμετάβλητος; peut-être, selon Diels, ἄτρεπτος). Clotho, parce que la répartition conforme au Destin et l'organisation des naissances ne sont pas sans ressembler au "travail du rouet" (τοῖς κλωθομένοις). Telle est l'utilité de l'interprétation étymologique, qui joint aux noms les réalités qui leur correspondent (κατὰ τὴν ἐτυμολογικὴν ἐξήγησιν τῶν ὀνομάτων ἅμα καὶ τῶν πραγμάτων συμπαρισταμένων) » (20). Cette dernière phrase résume assez bien l'aspect général de l'allégorie stoïcienne : c'est une interprétation, dans le sens de la philosophie du Portique, des poèmes d'Homère et d'Hésiode, à laquelle l'usage intempérant de l'étymologie permet de voir, derrière le nom des dieux et des héros, les réalités physiques et psychologiques qu'ils expriment. Tel est le double caractère — dépersonnalisation des dieux traditionnels, excès de l'étymologie — qui appellera contre l'allégorisme stoïcien les sévérités de la critique (21).

(20) STOBÉE, *Eclog.* I, p. 79, I W. (= *S. V. F.* II, 913, p. 264, 24-265, 2).

(21) Un exposé de la théorie et de la pratique stoïcienne de l'allégorie demanderait naturellement bien d'autres développements; on verra DECHARME, *op. cit.*, p. 305-353, et J. STERN, *Homerstudien der Stoiker*, Lörrach 1893, Pr.

CHAPITRE VII

LES RÉSISTANCES A L'ALLÉGORISME STOICIEN

1. — LA CRITIQUE ÉPICURIENNE

« VELLÉIUS » La critique religieuse épicurienne compte parmi les plus pénétrantes et les plus purifiantes qu'ait jamais produites l'Antiquité (1). Il serait étonnant qu'elle eût laissé échapper à son crible l'allégorisme un peu démesuré des premiers stoïciens, dont Épicure fut à peu près le contemporain. De fait, l'opposition sévère par laquelle Épicure sanctionna l'exégèse stoïcienne n'apparaît guère dans les trois fameuses *Lettres* que nous conservons de lui, mais bien dans deux séries de témoignages indirects, d'ailleurs en étroite relation : d'une part le discours (fictif) de l'épicurien Velléius, qui emplit le premier livre du *De natura deorum* de Cicéron, d'autre part un opuscule de l'épicurien Philodème *Sur la piété*, découvert à la fin du siècle dernier dans les papyrus d'Herculanum, et dont Cicéron s'inspire, parfois textuellement (2).

Velléius n'est pas tendre pour les stoïciens : les songes « eux-mêmes ne sont pas aussi inconsistants que les discours des stoïciens sur la nature des dieux » (3). Son réquisitoire contre l'allégorie stoïcienne se développe en *De natura deorum* I, 14, 36-15, 41. Il reproche à ses adversaires d'avoir supprimé la conception populaire des dieux des poètes pour en faire, ce qui n'est pas mieux, la représentation de réalités physiques : « Dans son interprétation du poème d'Hésiode sur la *Théogonie*, c'est-à-dire sur l'origine des dieux, Zénon fait table rase de la théologie communément reçue. Car il ne range au nombre des dieux ni Jupiter, ni Junon, ni Vesta, ni personne portant un nom de cette sorte; il enseigne au contraire que ces appellations ont été

(1) Voir mon article, à paraître, sur *DEUS OTIOSUS. Remarques sur l'histoire d'un thème de la critique religieuse d'Épicure.*

(2) C'est ainsi que DIELS, *Doxogr.*, p. 529-550, peut mettre en colonnes parallèles CICÉRON, *De nat. deor.* I, 10-15, et PHILODÈME, *De pietate* I, 3-17. Voir encore L. SPENGEL, *Aus der Herculanischen Rollen : Philodemus* περὶ εὐσεβείας, dans *Abhandlungen der königlich Bayerischen Akad. der Wissenschaften, Philos.-philol. Classe*, 10, 1866, p. 127-167.

(3) CICÉRON, *De nat. deor.* III, 40, 95, éd. Mayor III, p. 39, 21-23.

attribuées, à titre de symboles, à des substances inanimées et muettes (*rebus inanimis atque mutis per quandam significationem haec docet tributa nomina*) » (4). Malgré sa malveillance, Velléius donne là une remarquable définition de l'allégorie stoïcienne : la mythologie d'Homère et d'Hésiode est un traité de physique qui ne veut pas dire son nom ; surtout si l'on note que *significatio* est un terme technique de la grammaire, désignant, selon la *Rhétorique à Hérennius*, la figure de style « qui laisse à deviner (*in suspicione*) plus qu'il n'a été dit dans le discours » (5), — et que l'équivalent grec de *significatio* est probablement ὑπόνοια, terme habituel pour l'allégorie (6). Velléius n'épargne pas davantage Chrysippe, le plus subtil interprète des « rêveries stoïciennes » (*Stoicorum somniorum*), qui, dans le premier livre de son ouvrage également intitulé *De la nature des dieux*, faisait de Neptune le symbole de l'air marin, de Cérès, celui de la terre, de Jupiter, celui de l'éther et aussi de la force propre à la loi éternelle de l'univers. Quant au deuxième livre, Chrysippe y réduisait les anciens poètes à n'exprimer que sa propre théologie, les transformant bien malgré eux en stoïciens avant la lettre : « Dans son deuxième livre, il prend les récits fabuleux d'Orphée, de Musée, d'Hésiode et d'Homère, et prétend les accommoder à la théorie des dieux immortels qu'il a lui-même exposée dans le premier livre, de sorte que les plus anciens poètes, qui n'en ont jamais eu le moindre soupçon, ont l'air d'avoir été des stoïciens (*uult Orphei, Musaei, Hesiodi Homerique fabellas accommodare ad ea, quae ipse primo libro de dis immortalibus dixerat, ut etiam ueterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse uideantur*) » (7). Velléius ajoute que le détestable exemple de Chrysippe fut suivi, puisque son disciple Diogène de Babylone commit un livre *De Minerua*, pour « séparer de la fable et faire passer à la physique » (*ad physiologiam traducens disiungit a fabula*) (8) le récit de la naissance de cette vierge, — ce qui est encore une heureuse définition de cet effort de rationalisation scientifique des mythes que fut l'allégorisme stoïcien.

PHILODÈME Une critique épicurienne analogue s'exprime dans les chapitres 17 et 18 du *De pietate* de Philodème, polygraphe du Ier siècle avant J.-C., qui a été utilisé par Cicéron pour

(4) *Ibid.* I, 14, 36, éd. Mayor I, p. 14, 3-8.

(5) *Rhét. à Hérennius* IV, 53, 67, éd. Marx, p. 372, 1-2.

(6) Voir l'édition Mayor du *De nat. deor.* I, p. 127, note.

(7) CICÉRON, *De nat. deor.* I, 15, 41, éd. Mayor I, p. 15, 22-26. Ce passage s'inspire étroitement de PHILODÈME, *De pietate* 13, éd. Gomperz, p. 80, 16-26, qui ajoute Euripide à la liste des poètes, et attribue également à Cléanthe cette doctrine de Chrysippe ; *uult... accommodare*, etc. est la traduction de πειρᾶται συνοικειοῦν ταῖς δόξαις αὐτῶν. Cf. DIELS, *Doxogr.*, p. 547.

(8) CICÉRON, *De nat. deor.* I, 15, 41, p. 15, 27-28. Il s'agit de Diogène de Séleucie, élève de Chrysippe, puis chef de l'école stoïcienne, auteur d'un Περὶ τῆς 'Αθηνᾶς ; voir l'éd. Mayor I, p. 133, note.

son premier livre *De natura deorum*. Comme Velléius, Philodème reproche aux stoïciens leur rejet du polythéisme populaire (multiplié encore par Épicure) au profit d'une divinité unique; il leur fait grief d'abandonner le traditionnel anthropomorphisme pour voir dans les dieux le symbole des éléments, et condamne cette transformation comme un sacrilège pire que celui de Diagoras lui-même, athée célèbre dans toute la tradition grecque (9), qui avait du moins l'impiété plaisante : « Tous les sectateurs de Zénon [...] disent qu'il y a un dieu unique [...] Il faut les voir détruire les dieux populaires, proclamant qu'il n'y a en tout et pour tout qu'un dieu, niant qu'il y en ait plusieurs, récusant tous ceux qu'a transmis l'opinion commune, alors que nous tenons, nous, qu'ils sont non seulement aussi nombreux que l'admet la totalité des Grecs, mais plus nombreux encore. De plus, tels des moutons bêlants, ils crient de retirer aux dieux la nature que tous vénèrent et que nous-mêmes reconnaissons; ils pensent en effet que les dieux n'ont pas figure humaine, mais qu'ils sont des airs, des souffles, des éthers. De sorte que j'aurais pour ma part l'audace de déclarer que la culpabilité de ces gens-là est plus grande que celle de Diagoras; car Diagoras a pu plaisanter (si du moins ces plaisanteries sont bien de lui), mais il n'a pas lancé d'invectives, comme Aristoxène dit la chose coutumière aux gens de Mantinée; et, dans la seule de ses poésies qu'il semble avoir entièrement écrite selon la vérité (10), il n'a montré aucune impiété, il n'a, comme un bon poète, que des paroles favorables à l'endroit de la divinité, comme en témoigne encore l'écrit consacré à Arianthès l'Argien [...] » (11).

ÉPICURE Tout ne va pas de soi dans cette opposition épicurienne à l'allégorie des stoïciens; elle se trouve, à la réflexion, moins naturelle qu'elle ne semblait d'abord. En premier lieu, est-il bien certain que Philodème soit un disciple fidèle d'Épicure, lorsqu'il reproche à Zénon de combattre le polythéisme traditionnel et la représentation anthropomorphique des dieux ? La *Lettre* d'Épicure *à Ménécée* marque au contraire la plus grande défiance à l'endroit de la théologie populaire, forcément contaminée, fondée, non pas sur l'évidence, mais sur la plus médiocre conjecture, et qui, en définitive, procure à ses adeptes les pires tourments; la piété est, à l'inverse, de rejeter les dieux de la foule, et le bonheur appartient à qui sait purifier de ces scories la notion de la divinité : « Les dieux ne sont pas tels que le vulgaire l'imagine. Car le vulgaire ne sait pas garder intacte la notion qu'il se forme des dieux. Et ce n'est pas celui qui nie les dieux du

(9) Cf. DECHARME, *op. cit.*, p. 131-135.
(10) κατ' ἀλήθειαν; la vieille formule d'Antisthène et de Zénon a fait fortune, et est devenue technique pour marquer les moments où le poète parle clair, hors de l'allégorie.
(11) PHILODÈME, *De pietate* 17-18, éd. Gomperz, p. 84, 8-85, 26.

vulgaire qui est impie, mais celui qui associe à la notion de dieu les fausses opinions du vulgaire (ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων). Car les assertions du vulgaire sur les dieux ne sont pas des concepts nés de la sensation (προλήψεις), mais des suppositions (ὑπολήψεις) erronées. De là vient que les pires dommages sont infligés aux méchants par le fait des dieux, comme aussi les plus grands avantages accordés aux bons (12). Ceux-ci en effet, s'étant familiarisés durant toute leur vie, par leur propre excellence, avec la vraie nature des dieux, reçoivent volontiers dans leur esprit les dieux qui leur sont semblables, tandis qu'ils regardent comme étranger à la nature divine tout ce qui n'est pas tel » (13). N'est-ce pas un programme analogue, au moins dans sa partie négative, que poursuivaient les stoïciens dans leur effort pour voir clair dans la mythologie d'Homère et d'Hésiode ? La religion qu'ils proposaient est certes différente de celle d'Épicure, mais l'une et l'autre ne postulent-elles pas le même refus de la piété traditionnelle ? Il semble, dans ces conditions, que l'épicurisme aurait dû ménager davantage l'allégorie stoïcienne.

Une autre considération irait dans le même sens, à savoir l'observation, consignée dès l'Antiquité, qu'Épicure est souvent le débiteur d'Homère. C'est ainsi qu'Athénée de Naucratis voit dans l'*Odyssée* la source de l'hédonisme épicurien : « L'Ulysse d'Homère semble bien avoir été pour Épicure l'initiateur (ἡγεμών) de la fameuse théorie du plaisir; ne dit-il pas en effet : "Et le plus cher objet de mes vœux, je te jure, est cette vie de tout un peuple en bon accord, lorsque, dans les manoirs, on voit en longues files les convives siéger pour écouter l'aède, quand, aux tables, le pain et les viandes abondent et qu'allant au cratère, l'échanson vient offrir et verser dans les coupes. Voilà, selon mon gré, la plus belle des vies!" (*Od.* IX, 5-11)? » (14). Même constatation dans une scholie à l'*Odyssée* IX, 28 (« Cette terre! Il n'est rien à mes yeux de plus doux ») : « Sache qu'Épicure a bien raison de dire que [...] la meilleure fin de toute action est le plaisir; il emprunte cette idée à Homère (ἐξ 'Ομήρου τοῦτο λαβών) » (15). Une opinion anonyme, rapportée par Sextus Empiricus, est, dans le même sens, plus précise et plus dure; à l'entendre, Épicure aurait dérobé à l'*Iliade* sa définition de la mesure du plaisir par l'absence de souffrance, ainsi que sa conception de l'insensibilité des cadavres : « Épicure est pris en flagrant délit de vol : ses plus solides théories, il les a ravies aux poètes (τὰ κράτιστα τῶν δογμάτων παρὰ ποιητῶν ἀνηρπακώς). C'est ainsi que *la limite de la grandeur des plaisirs, à savoir la suppres-*

(12) Traduction conjecturale d'un texte incertain.

(13) ÉPICURE, *Lettre à Ménécée* (= DIOG. LAËRCE X, 123-124), éd. von der Mühll, p. 44, 20-45, 8, trad. Festugière (dans A. J. FESTUGIÈRE, *Épicure et ses dieux*, dans collect. *Mythes et Religions*, Paris 1946, p. 85).

(14) ATHÉNÉE DE NAUCRATIS, *Dipnosophistae* XII, 7, 513 ab, éd. Kaibel III, p. 132, 22-26. Pour la citation de l'*Od.*, trad. Bérard II, p. 26.

(15) *Schol. Od.* ι 28 (= USENER, p. 171, note à la ligne 31). Cf. éd. Bérard, p. 27.

sion de toute souffrance, on a montré qu'il l'avait empruntée à cet unique vers : "Lors donc qu'on a chassé la soif et l'appétit" (*Il.* I, 469) [...] Pareillement, l'idée que les cadavres sont insensibles a été dérobée à Homère, qui écrit : "Il va dans sa colère jusqu'à outrager une argile insensible" (*Il.* XXIV, 54) » (16). Certes ces propos comportent de l'exagération, et il faut y faire la part de l'hostilité envers Épicure comme de la dévotion à Homère. Il reste cependant qu'une partie de l'Antiquité a pensé qu'Épicure avait pillé Homère, lui imposant d'être le garant de ses propres doctrines, par un traitement d'où l'allégorie n'était probablement pas exclue, tout de même que les porte-parole épicuriens reprochaient au stoïcisme d'avoir torturé les anciens poètes pour leur arracher une préfiguration déguisée de ses dires. Cette similitude de leur infortune n'aurait-elle pas dû, elle aussi, incliner la critique épicurienne à plus de modération envers l'allégorisme des stoïciens ?

La contradiction s'atténue d'ailleurs dès que l'on remarque qu'Épicure, sans doute un peu plus âgé que Zénon, n'a dû guère avoir le temps de connaître l'allégorie stoïcienne; de fait, les seuls témoignages d'hostilité à l'égard de cette forme de pensée émanent, non d'Épicure lui-même, mais d'épicuriens postérieurs, comme Philodème, ou fictifs, comme Velléius. On peut donc toujours supposer qu'ils portent là une condamnation qu'aurait désavouée leur maître, que le philosophe du Jardin eût été plus compréhensif envers la démarche allégorique de cette école qui partageait son souci de purifier la piété et allait encourir comme lui le reproche d'avoir sollicité Homère. Toutefois, il ne faut pas se presser de voir en Velléius et Philodème des épicuriens infidèles, et plusieurs indices donnent à penser qu'Épicure, s'il avait pu prendre position, n'aurait pas été plus accueillant qu'eux. D'abord, pour pratiquer l'exégèse allégorique, ou du moins pour admettre qu'on la pratique, un certain goût et un certain sens de la poésie sont nécessaires; or Épicure semble n'avoir eu ni l'un ni l'autre, et le pseudo-Héraclite (son ennemi, il est vrai), sur qui nous aurons longuement

(16) SEXTUS EMPIRICUS, *Aduersus mathematicos* I (= Πρὸς γραμματικούς), 273, éd. Mau, p. 68, 25-69, 8. Les mots en italique sont une citation des Κύριαι δόξαι *(Maximes fondamentales)* d'ÉPICURE, III, éd. von der Mühll, p. 51, 11-12. La traduction des vers de l'*Il.* est celle de Mazon I, p. 21 et IV, p. 139. Enfin, la dernière phrase de Sextus (sur l'insensibilité des cadavres) résume la substance de la *Maxime* II et de la *Lettre à Ménécée* 124. On sait que l'apologiste chrétien de la *Cohortatio ad Gentiles* alléguait aussi *Il.* XXIV, 54 en faveur de la dépendance d'Homère par rapport à Moïse; cf. mon essai, à paraître, sur *L'Antre et l'Abîme. Recherches sur la présence d'un symbolisme analogue dans le* De antro nympharum *de Porphyre et dans les commentaires de saint Augustin sur la Genèse, Introduction*, et *Le « challenge » Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens*, dans *Revue des sciences religieuses*, 29, 1955, p. 112-113; que ce soit pour exalter Homère ou pour l'accabler, on puisait au même arsenal. — Que Sextus ne prenne pas à son compte cette δόξα apparaît quelques pages plus loin, quand il rétablit la vérité au sujet de la pseudo-dépendance homérique d'Épicure; cf. *infra*, p. 142.

à revenir, use d'un proverbe grec (17) expressif pour signifier qu'il n'entendait rien aux poèmes : « Épicure est si loin de toute poésie, et non pas spécialement ni uniquement d'Homère, qu'il s'y dirige par les étoiles (ἄστροις σημηνάμενος) » (18). Peut-être souffrait-il d'une vocation d'allégoriste avortée, puisque, au témoignage de son disciple Apollodore, sa venue à la philosophie fut déterminée par l'incapacité des grammairiens à l'aider à trouver une explication (allégorique, à coup sûr) du Chaos hésiodique : « Apollodore l'épicurien, dans le premier livre de sa *Vie d'Épicure*, dit que celui-ci s'est tourné vers la philosophie par mépris pour ses maîtres, qui n'étaient pas capables de lui donner une explication (ἑρμηνεῦσαι) suffisante au sujet du Chaos d'Hésiode » (19). En tout cas, ce qu'il réprouve essentiellement dans la poésie, c'est la tentation qu'elle offre aux auteurs médiocres de s'y permettre un enseignement, partant d'y confectionner des mythes : « Épicure bannit indistinctement toute poésie comme étant l'occasion funeste de fabriquer des mythes (ὀλέθριον μύθων δέλεαρ) » (20). Le mot important est prononcé : Épicure se défie du mythe, et tient que le philosophe doit à la grandeur de son sujet de parler clair; c'est cette horreur de l'expression mythique, de celui qui y recourt comme de celui qui prétend la traduire, qui a détourné ses élèves, et qui l'aurait détourné lui-même, de souscrire à l'allégorisme stoïcien.

Peu de dogmes d'Épicure ont été aussi fidèlement maintenus par sa postérité que la disqualification du mythe comme mode d'expression philosophique. C'est la raison pour laquelle l'épicurien Colotès, contre lequel devait argumenter Plutarque, attaquait avec tant de verdeur l'emploi du mythe chez Platon, spécialement le célèbre mythe d'Er qui clôt la *République*. Le nerf de sa critique a été conservé par Macrobe qui, ayant à justifier Cicéron d'avoir lui aussi fait appel au mythe du *Songe de Scipion*, se devait de réduire d'abord l'opposition de Colotès : il y a une espèce d'hommes que Cicéron signale comme les détracteurs de la fiction platonicienne, et qu'il redoute pour lui-même; il ne s'agit pas du vulgaire sans culture, mais d'une classe de savants prétentieux et ignorant le vrai (21). « La secte unanime des épicuriens, — poursuit Macrobe, — qu'une erreur sans relâche détourne de la vérité, et qui tient constamment pour ridicule ce qu'elle ignore, a raillé cet ouvrage vénérable (22) et les mystères les plus sérieux, les plus augustes de la nature. Et Colotès, le plus célèbre pour sa faconde des disciples d'Épicure, a même consigné dans un livre les sarcasmes

(17) Cf. p. ex. Élien, *Histoire des animaux* II, 7; VII, 48, etc.

(18) Pseudo-Héraclite, *Quaestiones homericae* 79 (= Usener, *uestig.* 229, p. 172, 11-12).

(19) Apollodore, dans Diog. Laërce X, 2 (= Usener, p. 35, 14-36, 2), trad. Solovine, p. 2.

(20) Pseudo-Héraclite, *Quaest. homericae* 4 (= Usener, *uestig.* 229, p. 172, 8-9).

(21) Macrobe, *Commentaire sur le Songe de Scipion* I, II, 1-2.

(22) Sans doute la *République* de Platon.

pleins de fiel qu'il a répandus à ce sujet » (23). Colotès récuse le mythe, souillé de mensonge, qui ravale le philosophe à l'emploi du baladin; là même où l'usage du langage clair serait malaisé, il reste d'autres procédés anagogiques, plus dignes de la majesté du sujet : « Colotès prétend qu'un philosophe n'aurait pas dû former de fictions (*fabulam*), parce qu'il n'en est pas une seule espèce qui convienne aux amis de la vérité. "Si tu as voulu, dit-il (24), nous introduire à la connaissance des choses célestes et à la condition des âmes, pourquoi ne pas y avoir employé le procédé si simple et bien suffisant de l'insinuation (*insinuatione*), au lieu d'aller chercher un personnage, de le placer dans une situation inouïe, d'en confectionner une scène avec l'aide de la fiction (*figmenti*), profanant ainsi par le mensonge le seuil même de la recherche du vrai ?" » (25). L'application de Colotès à discréditer l'usage du mythe, et l'émotion que cette critique virulente souleva dans les milieux néoplatoniciens, apparaissent encore dans un témoignage de Proclus, qui consacre précisément à défendre le mythe chez Platon un long développement de son *Commentaire sur la République* (26); il ne vaudrait rien à Platon d'avoir joué au poète, aux dépens de la rigueur démonstrative : « L'épicurien Colotès reproche à Platon de laisser échapper la vérité théorique (ἀλήθειαν τὴν ἐπιστημονικήν) et de s'attarder dans le mensonge en cultivant le mythe comme un poète (μυθολογῶν ὡς ποιητής), au lieu de s'en tenir à la démonstration comme un bon théoricien (οὐκ ἀποδεικνὺς ὡς ἐπιστήμων) » (27). Comment Épicure et ses disciples, exécrant à ce point le mythe, auraient-ils pu être indulgents pour l'allégorisme stoïcien, qui faisait justement fonds sur la légitimité de son emploi comme de son interprétation ?

2. — LA CRITIQUE DE LA NOUVELLE ACADÉMIE

« COTTA » L'interprétation allégorique des stoïciens encourut aussi l'opposition des philosophes à qui échut, aux IIIe et IIe siècles, la direction de l'Académie fondée par Platon; ne retenant guère du platonisme que la souplesse de sa dialectique, la nouvelle Académie professait un scepticisme délié et corrosif, auquel l'allégorisme fournissait une riche matière. Alors que l'épicurisme faisait grief aux stoïciens d'avoir introduit le rationalisme dans une piété traditionnelle qu'il valait mieux conserver telle quelle, ces nouveaux adversaires leur reprochent au contraire de vains efforts pour

(23) Macrobe, *Commentaire* I, II, 3, éd. Eyssenhardt, p. 479, 22-27.
(24) A Platon.
(25) Macrobe, *Commentaire* I, II, 4, p. 480, 4-11.
(26) Proclus, *Commentaire sur la République*, éd. Kroll II, p. 96-109. Le titre du développement est Εἰς τὸν ἐν Πολιτείᾳ μῦθον.
(27) *Ibid.* II, p. 105, 23-26. Sur l'origine porphyrienne de ces développements de Macrobe et de Proclus, cf. *infra*, p. 210 et n. 154.

sauver par l'allégorie une religion populaire que ses contradictions condamnent nécessairement; l'allégorisme stoïcien se trouvait ainsi pris entre l'orthodoxie réactionnaire des épicuriens et l'athéisme des sceptiques. Le meilleur exposé de la critique élaborée par la nouvelle Académie est encore fourni par le *De natura deorum* de Cicéron, dont le III[e] livre reproduit un long discours de l'académicien Cotta, porte-parole de Carnéade. Cotta reprend point par point, pour la ruiner, l'argumentation par laquelle Balbus, dans le livre II, avait voulu justifier l'exégèse allégorique. Quand nous disons Cérès pour le blé, Liber pour le vin, nous nous servons d'une façon de parler usuelle, mais personne n'est assez insensé pour croire que ces aliments sont des dieux. Quant aux hommes qui seraient devenus des dieux, il faudrait expliquer comment cela est arrivé et pourquoi cela n'arrive plus; comment Hercule, dévoré par les flammes, a-t-il pu devenir dieu? Il est d'ailleurs aux Enfers comme un trépassé ordinaire, puisque Homère le fait s'y rencontrer avec Ulysse (*Odyssée* XI, 600); de plus, il y a eu plusieurs Hercules; lequel est devenu dieu? (*De nat. deor.* III, 16, 41-42.) Ces dieux d'origine humaine ne sont pas des dieux réels, mais seulement par convention. Qu'en est-il des dieux qui sont l'objet de la vénération universelle? Les théologiens comptent trois Jupiters; les Dioscures sont légion, de même que les Muses; il y a de même quantité de *Soles*, loin que le soleil, sur la foi d'une fallacieuse étymologie, soit unique (21, 53-54). On connaît également un grand nombre de Vulcains, de Mercures, d'Esculapes, d'Apollons, de Dianes, de Dionysos, de Vénus, de Minerves, de Cupidons (22, 55-23, 60). Un tel foisonnement de dieux tuera la vraie religion; or les stoïciens, au lieu de le combattre, le consolident par l'allégorie : « Ces balivernes et d'autres du même genre sont un ramassis de vieilles légendes grecques, et tu comprends qu'il faut leur faire échec, sous peine de ravager la piété. Mais vos stoïciens, loin de les réfuter, les fortifient par une interprétation qui assigne à chacune d'elles une signification (*interpretando, quorsum quicque pertineat*) » (28).

Le nombre des dieux, déjà considérable, est susceptible d'un accroissement indéfini; car, si l'on admet quelques dieux, il faut en admettre une foule; si les Nymphes sont des divinités, les Satyres aussi; si Jupiter et Neptune sont des dieux, de même Orcus leur frère. Telle était, dit Cotta, l'argumentation de Carnéade (29), qui se

(28) CICÉRON, *De nat. deor.* III, 23, 60, éd. Mayor III, p. 19, 24-20, 1.

(29) Il s'agit du célèbre « sorite » de Carnéade. Ce raisonnement consiste à dérouler, de proche en proche, les conséquences d'une proposition initiale dont on veut démontrer la fausseté, ce qui sera acquis dès que l'on arrivera à une conséquence notoirement fausse. Carnéade recourait à ce procédé pour ruiner la croyance aux dieux traditionnels. SEXTUS EMPIRICUS, *Adu. mathematicos* IX (= Πρὸς φυσικούς I), 182-190, a conservé de lui un texte où il se livrait à ce jeu avec une assurance non dépourvue de naïveté : si Zeus est dieu, son frère Poséidon l'est aussi; également Achéloos, puis le Nil, puis tous les fleuves et toutes les rivières; or les rivières ne sont pas des

proposait d'ailleurs, non pas de supprimer les dieux, mais « d'établir que les stoïciens n'apportaient à leur sujet aucune théorie satisfaisante » (17, 43-44) (30). La théologie traditionnelle aboutit ainsi à une prolifération inimaginable de dieux étranges ou monstrueux; or, si cette conséquence manque de vraisemblance, c'est que le principe dont elle découle en manque également (18, 45-19, 50). Si les stoïciens voient le soleil et la lune dans Apollon et Diane, il faut aussi octroyer la divinité aux autres planètes, et aussi aux étoiles fixes, à l'arc-en-ciel, aux nuées, aux tempêtes; s'ils voient dans Cérès la force productrice des moissons, il faut aussi diviniser la terre, la mer, les fleuves et les sources. La logique entraîne donc l'attitude stoïcienne à des extrémités insensées; pour s'y soustraire, il faut n'accepter aucune de ces divinités, réprouver cette doctrine grosse de superstitions s'étendant à l'infini (*infinita ratio superstitionis*) (20, 51-52). Il n'est donc pas besoin d'une argumentation très subtile pour renverser ces mythes. Quant aux vertus morales et intellectuelles, comme *mens*, *fides*, etc., elles tiennent leur valeur d'elles-mêmes, non des dieux qu'elles seraient; ou bien en effet elles sont en nous (*mens*, *fides*, etc.), ou bien elles sont l'objet de nos désirs (victoire, salut, etc.); elles sont assez utiles pour qu'on leur consacre des statues; quant à voir en elles des divinités, la raison ne devra l'admettre que sur preuves; le doute s'impose spécialement dans le cas de *Fortuna*, liée à l'inconstance et à l'aveuglement, qui sont des caractères bien peu divins (24, 61).

Pourquoi, dans ces conditions, poursuivre une laborieuse exégèse étymologique de ces fables affreuses, s'acharner à retrouver chez leurs auteurs des traces de sagesse ? Sans compter que certains noms divins résistent à ce traitement, et obligent l'étymologiste à des contorsions indignes. A quoi sert-il d'introduire de force un enseignement rationnel dans de purs produits de l'imagination ? Et le résultat de cet effort ne risque-t-il pas d'être la mort des dieux traditionnels ? « Mais quel charme pouvez-vous trouver, — interroge Cotta, — à débrouiller le sens des légendes (*explicatio fabularum*), à dénouer l'étymologie des noms (*enodatio nominum*) ? Caelus mutilé par son fils, Saturne enchaîné à son tour par le sien, et autres fables du même genre, trouvent en vous des défenseurs; non contents de méconnaître que ceux qui ont imaginé ces fictions étaient des insensés, vous en faites des sages. Vous appliquez à l'étymologie de pitoyables efforts. Saturne devient avec vous celui qui se "repaît d'années"; Mars,

dieux; Zeus non plus n'est donc pas dieu; or, s'il y avait eu des dieux, Zeus en aurait été un; donc il n'y a pas de dieux. Autre exemple : si le soleil est un dieu, le jour aussi, qui n'est autre que le soleil au-dessus de la terre; si le jour est dieu, le mois aussi, qui est un ensemble de jours; or le mois n'est pas dieu; donc, etc. Cf. encore SEXTUS EMP., *Hypotyposes* II, 253; CICÉRON, *Lucullus* 28, 92-29, 93.

(30) Par suite d'une erreur dans l'ordonnance des chapitres, redressée par les derniers éditeurs, le chap. 17 de *De nat. deor.* III suit le chap. 23.

celui qui "opère de grands bouleversements"; Minerve, celle qui "détruit" ou celle qui "menace"; Vénus, celle qui "vient" tout animer; Cérès, celle qui "porte" des fruits. Quelle dangereuse habitude! Pour bien des noms, vous resterez court : que feras-tu de Véjovis, de Vulcain ? Cependant, puisque tu sais faire dériver le nom de Neptune du verbe "nager", aucun mot ne t'arrêtera, dont tu ne puisses, grâce à une seule lettre, expliquer l'origine, quitte à nager plus que Neptune lui-même, comme tu m'en as fait l'impression. Zénon d'abord, puis Cléanthe, enfin Chrysippe se sont donné beaucoup de mal, sans la moindre nécessité, pour trouver une signification rationnelle à des fictions purement imaginaires (*commenticiarum fabularum reddere rationem*), et pour produire les raisons du nom de chacun de ces dieux. Ce faisant, vous reconnaissez sans aucun doute que la réalité est bien différente de ce que l'on croit d'ordinaire; car si les êtres qu'on appelle des dieux sont des substances naturelles, c'est qu'ils ne sont pas des personnages divins » (31). Il n'est pas jusqu'aux calamités, poursuit Cotta, auxquelles on a non seulement attribué la divinité, mais consacré un culte, et la Fièvre a son temple sur le Palatin (25, 63). La philosophie doit nous libérer de ces erreurs; dissertant sur la divinité, nous devons tenir un langage digne d'elle. Mon sentiment sur ce sujet n'est pas le tien. Tu dis que Neptune est une âme intelligente répandue dans la mer, et de même pour Cérès; cette intelligence de la mer et de la terre, je ne la comprends pas; mieux, je ne soupçonne même pas ce qu'elle peut être. Je dois chercher ailleurs des preuves de l'existence des dieux et des notions sur leur nature; car tes dieux, je sais qu'ils n'existent pas (25, 64).

SEXTUS EMPIRICUS Un écho des attaques portées à l'allégorie stoïcienne par la nouvelle Académie s'entend encore quatre siècles après Carnéade, à la fin du IIe après J.-C., dans l'œuvre de Sextus Empiricus, compilateur d'une médiocre originalité, mais précieux doxographe. Selon Sextus, le philosophe n'est qu'un bateleur si, la démonstration rationnelle ne lui suffisant pas, il en appelle au témoignage de la poésie : « Invoquer le témoignage des poètes (ποιητικοῖς μαρτυρίοις χρῶνται) n'est pas le fait d'un

(31) CICÉRON, *De nat. deor.* III, 24, 62-63, éd. Mayor, p. 24, 26-25, 15. On notera que l'argumentation de Cotta manque partiellement son objectif : les stoïciens comprenaient parfaitement que leur allégorie aboutissait à la conséquence dont Cotta leur reproche de méconnaître le péril, à savoir à la suppression des dieux traditionnels : ils se sont trouvés en présence d'une religion populaire, constituée sans qu'ils y aient été pour quoi que ce soit, et accusant depuis longtemps des symptômes de vieillissement; ils ont pensé la sauver en en modifiant radicalement le contenu, ce qui entraînait d'ôter à ses dieux tout caractère divin. Il est difficile de supposer avec Cotta qu'ils n'aient pas eu clairement conscience de ce changement; au regard de la religion traditionnelle, ils sont, tout autant que lui, des athées.

philosophe bien né, chez qui la raison se suffit à elle-même pour emporter l'adhésion, mais de ceux qui abusent la grande foule de l'Agora » (32). On ne pouvait plus clairement disqualifier l'interprétation allégorique, qui repose précisément sur un tel appel du philosophe à l'enseignement caché du poète. Que l'on ne vienne pas nous opposer, continue Sextus, l'exemple de Pyrrhon fréquentant les poèmes d'Homère et s'essayant lui-même à la versification; car, loin de demander aux poètes des leçons de philosophie, il satisfaisait simplement ainsi son goût d'esthète et sa curiosité de grammairien : « L'un des accusateurs de la grammaire, Pyrrhon, déroulait en toute occasion la poésie homérique; seulement, ce n'était nullement pour la raison que nous venons de dénoncer, mais sans doute pour le plaisir, tout comme il aurait écouté des comédiens, peut-être aussi pour surprendre les procédés et les tours propres à la poésie. Car on dit qu'ayant composé un poème à l'adresse d'Alexandre de Macédoine, il fut récompensé de dix mille pièces d'or. Il n'est pas invraisemblable que d'autres raisons aussi soient intervenues, sur lesquelles nous avons donné toutes explications dans nos *Questions pyrrhoniennes* » (33). Qu'un philosophe prenne de l'agrément à lire Homère, c'est son droit; mais ce qu'il ne lui demandera jamais, c'est d'être, par le biais de l'allégorie, l'inspirateur de son système. Que l'on ne nous dise pas qu'Épicure a trouvé dans l'*Iliade* la source de sa théorie de la mesure du plaisir; la valeur universelle de sa définition dépasse infiniment les misérables exemples particuliers qu'il aurait pu y découvrir : « Épicure n'a pas emprunté aux poèmes homériques sa limitation de la grandeur des plaisirs. Car c'est une chose de dire que tels et tels cessèrent de boire, de manger, et d'assouvir leur appétit (il n'y a en effet rien de plus dans le vers "Lors donc qu'on a chassé la soif et l'appétit", *Il.* I, 469), et c'en est une autre, toute différente, de définir que le retranchement de la souffrance marque la limite de la grandeur des plaisirs; car cette loi ne se vérifie pas uniquement pour les viandes et le vin, mais aussi pour les nourritures les plus frugales. D'autre part, la remarque du poète s'applique au seul plaisir de la table, alors qu'Épicure envisage toutes les jouissances, y compris le rapprochement sexuel, sur lequel tout le monde connaît l'opinion d'Homère » (34).

Sextus Empiricus ne combattait jusqu'ici que le principe général du recours des philosophes aux enseignements des poètes. Mais il sait que c'est dans le domaine de la théologie que ce procédé exerce les plus grands ravages. En bon sceptique, il note que la seule

(32) Sextus Empiricus, *Adu. mathematicos* I (= Πρὸς γραμματικούς), 280, éd. Mau, p. 71, 25-28.

(33) *Ibid.* 281-282, p. 72, 1-9.

(34) *Ibid.* 283-284, p. 72, 9-22. Cf. *supra*, p. 135-136. Dans la dernière phrase, Sextus veut sans doute dire que la morale d'Homère ne comportait guère de mesure en ce qui concerne le plaisir en question.

diversité des opinions sur la divinité manifeste leur commune erreur, et que l'impression n'est d'ailleurs pas plus favorable pour qui examine chacune d'elles en particulier : « Tel est donc l'enseignement des philosophes dogmatiques concernant la connaissance des dieux, et nous ne pensons pas qu'il ait besoin de réfutation. Car la diversité de leurs explications scelle leur ignorance totale de la vérité : s'il peut y avoir bien des manières de penser Dieu, c'est que la vérité leur échappe à toutes. Aussi bien, même si nous allions à chacune des thèses en particulier, rien dans ces déclarations n'apparaîtrait bien fondé » (35). Parmi ces « philosophes dogmatiques », Sextus, fidèle à la nouvelle Académie, vise spécialement les stoïciens; croire avec eux que les dieux d'Homère recouvrent des éléments du monde physique, peut-être utiles, mais en tout cas humbles et transitoires, c'est prendre le poète pour un niais; s'il y a une certaine divinité de la terre, il ne s'agit pas du sol que nous foulons, mais de la force qui le rend fertile; à diviniser, comme les stoïciens, tout ce qui nous sert, nous devrions voir des dieux non seulement dans nos semblables, mais dans nos troupeaux et dans nos casseroles. Est-il rien de plus grotesque ? « Prétendre que les Anciens ont supposé (36) que toutes les choses utiles à la vie sont des dieux, tels le soleil et la lune, les fleuves et les lacs, et les choses du même genre, c'est à la fois avancer une opinion invraisemblable, et condamner les Anciens à la suprême sottise. Car il n'est pas croyable qu'ils aient été assez insensés pour imaginer que des choses qu'ils voyaient de leurs yeux se corrompre fussent des dieux, ni pour attribuer une puissance divine à des choses qui se dévoraient et se dissolvaient elles-mêmes. Certaines affirmations sont peut-être raisonnables, par exemple de penser que la terre est divine, non pas cette substance creusée de sillons ou d'excavations, mais la puissance qui y circule, la nature féconde, qui est réellement très divine. Quant à prendre pour des dieux des lacs et des fleuves, et toutes autres choses qui se trouvent nous être utiles, c'est ne négliger aucun excès de stupidité. Car, dans ces conditions, il faudrait également tenir pour des dieux les hommes et surtout les philosophes (car ils sont utiles à notre vie), ainsi que la plupart des animaux sans raison (car ils sont nos collaborateurs), et même les ustensiles domestiques et tout ce qu'il peut y avoir de plus humble encore. Mais voilà qui est puissamment ridicule; il faut donc déclarer que l'opinion en question n'est en rien raisonnable » (37).

(35) SEXTUS EMP., *Adu. mathematicos* IX (= Πρὸς φυσικούς I), 29, éd. Mutschmann, p. 219-220.

(36) ὑπενόησαν, littéralement « ont exprimé de façon cachée »; ce mot, d'usage technique pour désigner la formulation allégorique, confirme que Sextus vise bien l'allégorisme stoïcien.

(37) *Adu. mathematicos* IX (= Πρὸς φυσικούς I), 39-41, éd. Mutschmann, p. 222. L'assimilation des dieux à de méprisables ustensiles sera l'un des *topoi* de l'apologétique judéo-chrétienne; cf. par exemple PHILON, *De uita contemplatiua* I, 7, et *Lettre à Diognète* II, 2-3.

3. — LA CRITIQUE DE LUCIEN

On peut enfin mobiliser dans l'opposition à l'allégorisme stoïcien l'une des attitudes de Lucien de Samosate, à peu près contemporain de Sextus Empiricus, mais qui n'est, lui, le porte-parole d'aucune formation philosophique, et s'adonne à la critique pour son propre compte. Son propos est de ridiculiser l'habitude, éminemment cynico-stoïcienne, d'annexer Homère, de faire d'Ulysse le héros de la morale que l'on veut soi-même promouvoir; épicuriens et sceptiques avaient déjà dénoncé ce travers stoïcien, mais par une argumentation rationnelle, alors que la méthode de Lucien est l'ironie et le pastiche. Pour montrer qu'Homère est ployable en tous sens, que, savamment interrogé, il peut cautionner les manières de vivre les plus inattendues, Lucien trouvera dans ses poèmes de quoi confectionner l'éloge de la condition la moins glorieuse, celle du parasite; quelques citations bien choisies, quelques coups de griffe à l'adresse des allégoristes du Portique et des plagiaires du Jardin, lui permettent de définir plaisamment que le parasitisme est le « plus charmant destin » dans l'appréciation du poète : « Le sage Homère est en admiration devant la vie du parasite, qui lui paraît la seule heureuse et digne d'envie : "Le plus cher objet de mes vœux, je te jure, est cette vie de tout un peuple en bon accord, quand, aux tables, le pain et les viandes abondent et qu'allant au cratère, l'échanson vient offrir et verser dans les coupes" (38). Et comme s'il n'avait pas marqué là une admiration suffisante, il rend sa pensée encore plus claire en disant avec bonheur : "Voilà, selon mon gré, la plus belle des vies". Ces vers ne disent pas autre chose que sa conviction de la félicité attachée à la condition du parasite. Et ce n'est pas au premier venu qu'il prête cette déclaration, mais au plus sage d'entre les Grecs. Or, à supposer qu'Ulysse ait voulu faire l'éloge de l'idéal de vie des stoïciens, il aurait pu tenir ce langage lorsqu'il ramena Philoctète de Lemnos, lorsqu'il dévasta Ilion, lorsqu'il retint les Grecs en fuite, lorsqu'il entra dans Troie après s'être flagellé, et revêtu de haillons affreux et vraiment stoïciens; mais ce n'est pas alors qu'il parla de ce "plus cher objet de ses vœux". Il y a plus : quand plus tard il connut aux côtés de Calypso une vie d'épicurien, quand il lui fut donné de vivre en repos et en liesse, se livrant aux plus doux transports dans le lit de la fille d'Atlas, pas même à ce moment il ne se trouva pourvu du "plus cher objet de ses vœux", mais il réserva cette appréciation à la vie du parasite. Les

(38) *Odyssée* IX, 5-6 et 8-10, trad. Bérard II, p. 26. On se souvient (cf. *supra*, p. 135) que ce sont ces mêmes vers qu'Athénée de Naucratis invoquait pour montrer qu'Épicure puisait son inspiration dans l'*Odyssée*. Il est ainsi un assez petit nombre de passages d'Homère que la critique ancienne exhume inlassablement; on aura l'occasion de revenir sur cette constatation.

parasites de cette époque recevaient le nom de "convives". Comment dit-il donc ? Il vaut la peine de se rappeler encore ces vers; car il n'est rien de tel que de les entendre souvent réciter : "Les convives siègent côte à côte" (39); et : "aux tables, le pain et les viandes abondent" » (40).

(39) *Od.* IX, 7-8.
(40) LUCIEN, *Du parasite, ou que le métier de parasite est un art* 10, éd. Sommerbrodt III, p. 27-28.

CHAPITRE VIII

LA POSTÉRITÉ DE L'ALLÉGORISME STOICIEN

1. — L'ALLÉGORISME RÉALISTE

De même que la véhémence de Platon n'était pas venue à bout de l'allégorie des cyniques, celle des stoïciens leurs successeurs ne se ressentit guère du triple assaut qu'elle eut à soutenir contre la critique épicurienne, contre l'athéisme des sceptiques, contre l'ironie d'un Lucien. A vrai dire, on l'a vu, ces trois vagues ne déferlèrent pas sur elle immédiatement; les plus acharnées d'entre elles ne vinrent que longtemps après l'époque de Zénon et de Chrysippe, laissant à l'allégorie stoïcienne le temps de se consolider puissamment, et même de se créer une postérité innombrable, sinon strictement fidèle. Dans cette postérité multiforme, deux grandes tendances se dessinent, auxquelles on peut plus ou moins ramener les courants de moindre importance. Elles s'appuient d'ailleurs sur une dualité de points de vue perceptible à l'intérieur même de la théorie que les premiers stoïciens avaient élaborée de l'interprétation allégorique d'Homère (et, en vérité, déjà préfigurée chez les cyniques) : d'une part en effet, Zénon, Cléanthe et Chrysippe tenaient que les dieux et les héros d'Homère exprimaient l'amplification d'êtres concrets, la divinisation reconnaissante de grands serviteurs de l'espèce humaine ou d'importants dons de la nature; dans ce cas, le déguisement allégorique n'avait joué qu'un rôle restreint, et il n'était pas besoin d'être grand clerc pour deviner qu'Hercule avait été à l'origine un bienfaisant protecteur de cités, ou Liber un vin généreux; par ce premier biais, les poèmes homériques apparaissaient aux stoïciens comme une sorte d'histoire, ou même d'histoire naturelle, à peine magnifiée et facilement lisible sous de rares fioritures. Mais ils contenaient d'autre part à leurs yeux un message autrement spéculatif, concernant la vie intime de la divinité, la nature secrète du monde physique, les replis de l'âme humaine; cet enseignement, en soi très théorique, avait naturellement demandé de la part du poète un grand effort de transposition pour être formulé en termes d'histoires divines, et ce n'était pas trop, pour le reconstituer, de toute l'habileté de l'allé-

goriste, de toutes les roueries de l'étymologie. Dire que ce double contenu des poèmes homériques (et autres) tenait également à cœur aux stoïciens serait leur prêter trop d'objectivité et de désintéressement; l'espèce d'histoire des origines humaines qu'ils y lisaient, à peine démarquée, toujours reconnaissable, ne pouvait guère les passionner, car elle ne comportait rien qui leur appartînt en propre; au contraire la somme de théologie, de physique et de morale qu'ils voulurent également y lire concernait des problèmes pour lesquels ils avaient élaboré des réponses précises; de plus, la distance qui séparait obligatoirement ces notions de leur expression poétique laissait la place pour toutes les prestidigitations qui aboutirent à faire des premiers poètes des stoïciens inconscients, prophétiques et inspirés.

Cette dualité de points de vue, que les anciens allégoristes stoïciens avaient maintenus bord à bord, éclata chez leurs successeurs; les uns virent dans Homère un historien, un naturaliste, un géographe, en tout cas un savant de bon sens, qui avait consigné dans ses poèmes des données positives d'une écriture si limpide qu'une allégorie très mesurée suffisait à la déchiffrer; les autres firent du poète un métaphysicien et un moraliste de haut vol, d'une coloration outrageusement stoïcienne, qui aurait traduit en termes narratifs les arcanes de la nature, d'une façon tellement sibylline que les contorsions de l'allégorie la plus intempérante étaient requises pour en venir à bout. Telles sont les deux branches de la postérité stoïcienne que nous distinguons, avec un schématisme qui appellera plusieurs nuances, sous les rubriques de l' « allégorisme réaliste » et de l' « allégorisme débridé ».

EVHÉMÈRE On peut considérer que l'initiateur de l'allégorisme réaliste fut Evhémère (1), un Sicilien du milieu du IIIe siècle avant Jésus-Christ, confident du roi Cassandre qui le chargea d'une exploration en Mer Rouge; Evhémère en prit prétexte pour écrire une sorte de roman géographique où le fabuleux se mêle au reportage, et dont l'essentiel est la description de la Panchaïe, île imaginaire au large des côtes de l'Arabie, qui, longtemps ensevelie sous les flots, aurait émergé pour recevoir la visite de l'auteur; il y trouve un temple de Zeus Triphylien, « dans lequel se dressait une colonne d'or dont l'inscription indiquait qu'elle avait été érigée par Zeus lui-même; sur cette colonne, le dieu avait inscrit le détail de ses hauts faits, pour qu'elle en fût un avertissement destiné à la postérité » (2); c'est cette *Inscription sacrée* (Ἱερὰ ἀναγραφή), récit

(1) Sur Evhémère, voir DECHARME, *op. cit.*, p. 371-393; SCHMID-STÄHLIN II, 1, p. 231 sq., et J. W. SCHIPPERS, *De Ontwikkeling der Euhemeristische Godencritiek in de Christelijke Latijnse Literatuur*, diss. Utrecht, Groningen 1952, p. 16-37.

(2) LACTANCE I, 11, cité dans l'éd. Mayor du *De nat. deor.* de Cicéron I, p. 222, note.

des exploits divins composé par Zeus et Hermès eux-mêmes, qu'Evhémère commente, et dont il fait le titre de son ouvrage. Celui-ci est malheureusement perdu, mais la substance en a été recueillie par plusieurs anciens doxographes, spécialement dans la *Bibliothèque historique* de Diodore de Sicile (3); de plus, au témoignage de Cicéron (4), Ennius avait traduit en latin le roman d'Evhémère, pour qui il éprouvait de l'admiration, et Lactance a conservé en prose des fragments de cette traduction. Tous ces éléments permettent de se faire une idée suffisante des théories de l'auteur.

Le point de départ d'Evhémère fut incontestablement un aspect de la théologie stoïcienne, noté plus haut (5), et selon lequel plusieurs dieux de la mythologie ne seraient autres que des hommes que l'on aurait divinisés en récompense de services marquants rendus à la société. Il étendit cette explication à la totalité du Panthéon populaire, grâce à un dédoublement qui lui permit d'englober également le cas des divinités dont le caractère détestable excluait qu'elles aient jamais pu passer pour des bienfaiteurs de l'humanité. Le culte des dieux se voit ainsi assigner une double origine. D'une part, avant les temps civilisés, les plus puissants et les plus rusés des chefs s'attribuèrent indûment une dignité divine, et la foule entérina cette supercherie; c'est ce qu'explique Sextus Empiricus : « Evhémère, surnommé l'athée, dit ceci : *Lorsque les hommes vivaient dans le désordre, ceux à qui la supériorité de leur force et de leur intelligence permettait de contraindre tout le monde à exécuter leurs ordres, désirant recueillir plus d'admiration et de respect, s'attribuèrent faussement une puissance surhumaine et divine, ce qui les fit regarder par la foule comme des dieux* » (6). D'autre part, la divinité fut décernée volontairement par les peuples, après leur mort, aux rois les plus valeureux et aux inventeurs qui avaient amélioré les conditions de la vie; comme le dit Lactance, « il est hors de doute que tous ceux qui reçoivent un culte à titre de dieux ont d'abord été des hommes; ainsi les premiers et les plus grands des rois; mais ce fut également le cas de ceux dont le courage avait bien servi le genre humain, et qui, une fois morts, furent gratifiés d'honneurs divins; ou de ceux dont les bienfaits et les inventions avaient embelli la vie des hommes, et qui s'assurèrent un souvenir impérissable. Qui peut l'ignorer ? [...] Telle est surtout la théorie

(3) P. ex. *Biblioth. histor.* v, 41-46 (= fgt. 3 NÉMETHY, p. 46-52), offre un long résumé de la description que donne Evhémère de son arrivée en Panchaïe et de ce qu'il y trouve. De même VI, fgt. 1, lui-même conservé par EUSÈBE, *Praep. euang.* II, 2, 52-62 (= fgt. 2 NÉMETHY, p. 45-46).

(4) *De nat. deor.* I, 42, 119 (= *testim.* 2 NÉMETHY, p. 37) : « Cette théorie a été très spécialement soutenue par Evhémère, dont notre poète Ennius s'est fait, plus que personne, l'interprète et le continuateur ».

(5) Voir *supra*, p. 125.

(6) SEXTUS EMPIRICUS, *Adu. math.* IX, 17 (= fgt. 1 NÉMETHY, p. 45). Voir aussi SEXTUS, *ibid.* IX, 50 (= *testim.* 10 NÉMETHY, p. 39-40).

d'Evhémère et de notre Ennius » (7). Dans ces conditions, les poèmes d'Homère et d'Hésiode devenaient une sorte de manuel de proto-histoire; ils racontaient, en termes presque clairs et où le truchement allégorique ne tenait guère de place, les destinées de l'humanité qui avait précédé l'époque de l'écriture et des chroniques. Toutefois, Evhémère doit être encore tenu pour un allégoriste, puisque cet enseignement ne venait pas à l'idée de qui lisait sans préjugé les poètes, et que la révélation extrinsèque de la Panchaïe avait été nécessaire pour le faire remarquer de l'auteur lui-même.

PALAEPHATOS L'interprétation réaliste et historique d'Evhémère n'est pas un phénomène isolé. Elle avait été préparée, outre le stoïcisme, par un certain Hérodoros (8), appartenant à la fin du v^e siècle, originaire d'Héraclée dans le Pont, et auteur d'un *Discours sur Héraclès* (Καθ' Ἡρακλέα λόγος). Elle fut reprise surtout par Palaephatos et Diodore de Sicile. Palaephatos (9) est un grammairien alexandrin du II^e siècle avant Jésus-Christ (ou peut-être plus ancien : ne dit-on pas qu'il fut dans sa jeunesse l'auditeur d'Aristote ?), auteur d'un traité *Sur les choses incroyables* (Περὶ ἀπίστων), dont les débris ont été recueillis dans les *Mythographi graeci*. Comme Evhémère, mais sans son rationalisme athée, il cherche à travers les récits les plus merveilleux de la mythologie classique le fond de vérité positive dont ils sont l'amplification poétique. Il applique notamment ce traitement à la légende de Médée, en s'inspirant visiblement de l'interprétation de Diogène le Cynique (10); pour lui, l'affreuse histoire de cette magicienne homicide serait l'affabulation mythique d'une donnée concrète de moindre envergure; en réalité, Médée n'aurait été qu'une artiste capillaire habile à rajeunir les cheveux blancs en les plongeant dans des teintures de sa fabrication, doublée d'une hygiéniste dont les bains de vapeur affermissaient les organismes débiles; soucieuse de garder le bénéfice de ses inventions, elle opérait loin des curieux; la préparation de ses mixtures et de ses bains requérait l'usage de chaudrons bouillonnants; enfin, il arrivait que des patients trop épuisés, tel l'infortuné Pélias, ne supportassent pas le traitement; de cette triple circonstance naquit la légende d'une magicienne exécutant ses ennemis en faisant bouillir leurs membres dans des chaudrons, sous couleur de les rajeunir. « On raconte que Médée rajeunissait les vieillards en les faisant bouillir, mais qu'en fait on ne la vit jamais en rajeunir aucun,

(7) Lactance, *De ira dei* 11 (= *testim.* 15 Némethy, p. 41-42).

(8) Cf. F. Jacoby, art. *Herodoros*, 4°, dans *R. E.*, 15. Halbbd., 1912, col. 980-987.

(9) Sur cet auteur, voir Decharme, *op. cit.*, p. 403-409; Schmid-Stählin II, 1, p. 233 sq.; Fr. Wipprecht, *Quaestiones Palaephatae, capita VI*, diss. Heidelberg, Bonn 1892; Buffière, *op. cit.*, p. 231-245.

(10) Cf. *supra*, p. 109-110.

et que celui qu'elle fit bouillir, elle le tua bel et bien. Voici à peu près ce qui arriva. Médée fut la première à inventer la couleur végétale, le rouge ardent et le noir. Les vieillards à chevelure blanche devenaient ainsi, grâce à elle, noirs et roux d'apparence; car elle les plongeait dans la teinture, et changeait leurs cheveux blancs en cheveux noirs et roux [...] Médée fut également la première à découvrir que la sudation en étuve était profitable aux hommes. Elle faisait donc transpirer ceux qui en avaient envie; mais elle opérait loin des regards, pour qu'aucun médecin ne vienne à connaître le traitement, et elle exigeait des clients de son étuve le serment de ne le révéler à personne. Or cette sudation avait nom "cuisson". Le corps de ceux qui transpiraient devenait en quelque sorte plus léger, et leur santé meilleure. Mais ces circonstances, ainsi que les chaudrons et le feu que l'on voyait chez elle, firent qu'on se persuada qu'elle faisait bouillir les hommes. Quant à Pélias, fragile vieillard, il mourut en transpirant. De là naquit le mythe (ἐντεῦθεν ὁ μῦθος) » (11). Cette conviction que les légendes les plus « incroyables » comportaient un humble point de départ dans la réalité apparentait Palaephatos à Evhémère; seulement, alors que, pour celui-ci, cette base concrète concernait l'histoire des grands personnages, celui-là la voyait au niveau de la vie quotidienne; l'allégorie réaliste de Palaephatos, teintée d'une nuance cynique, correspond assez bien à ce qu'on appelle aujourd'hui le « vérisme ».

DIODORE Plus proche toutefois d'Evhémère apparaît Diodore de Sicile (12), contemporain de l'empereur Auguste, et auteur d'une histoire générale publiée sous le titre de *Bibliothèque historique*. Mais son evhémérisme n'a plus la totale extension qu'il comportait à l'origine; car Diodore distingue entre les mythes divins, dans lesquels il voit soit l'expression d'une théologie invérifiable, soit de pures créations de la fantaisie du poète, et les mythes héroïques, qui seuls ont leur racine dans la réalité; cette bipartition des mythes correspond à une division des personnages mythiques en grands dieux éternels, tels les astres, et en dieux terrestres, à qui leurs bienfaits envers l'humanité ont valu la divinisation : « Sur les dieux, les Anciens ont transmis à leur postérité une double théorie : les uns seraient éternels et incorruptibles, tels le soleil, la lune et les autres astres qui sillonnent le ciel, sans compter les vents et les autres forces qui jouissent de la même nature; chacun de ces dieux-là est éternel dans son origine comme dans sa durée. Mais il y aurait aussi des dieux terrestres, à qui leurs bienfaits envers les hommes ont mérité un honneur, une gloire immortelle, tels Héraclès, Dionysos,

(11) PALAEPHATOS, Περὶ ἀπίστων XLIII, éd. Festa, p. 64, 4-65, 10.
(12) Sur Diodore, voir DECHARME, *op. cit.*, p. 399-403, et SCHMID-STÄHLIN II, 1, p. 403 sq.

Aristée et ceux qui leur ressemblent » (13). C'est seulement pour cette deuxième catégorie divine, dans laquelle trouvent place demi-dieux et héros plutôt que les dieux proprement dits, que Diodore est franchement evhémériste : « Un grand nombre de beaux exploits ont été accomplis par les héros, par les demi-dieux, et par beaucoup d'autres hommes de bien. En reconnaissance de leurs bienfaits publics, la postérité a honoré les uns par des sacrifices divins, les autres par des sacrifices héroïques; l'histoire leur a décerné à tous les louanges qui s'imposent et les a chantés pour toujours » (14).

STRABON A l'interprétation réaliste d'Evhémère, il faut enfin rattacher l'allégorie que défend, spécialement dans le premier livre de ses Γεωγραφικά, le géographe Strabon (15), contemporain de l'avènement de l'ère chrétienne. Cet auteur s'en prend à la méthode exégétique défendue par le grammairien alexandrin Ératosthène, que nous retrouverons bientôt; contre lui, il soutient qu'Homère ne s'est jamais laissé aller à la fiction pour elle-même, que ses récits se proposent moins de charmer que d'instruire, qu'ils comportent toujours à leur départ un fond de vérité. C'est le postulat commun à toute l'allégorie réaliste inspirée d'Evhémère. Mais Strabon, par déformation professionnelle, trouve plus volontiers chez le poète un enseignement de nature géographique; il est le Victor Bérard de l'Antiquité : « Homère est le fondateur de la géographie expérimentale (ἀρχηγέτην τῆς γεωγραφικῆς ἐμπειρίας) » (16). Qu'on ne l'accuse pas, poursuit Strabon, de n'avoir décrit que son village; il est le meilleur guide pour la totalité du monde antique; non que la fiction n'abonde dans l'*Odyssée ;* mais il n'y recourt que pour faire passer avec plus de chances de succès ses observations de *globe-trotter* : « Il n'est pas exact de prétendre, comme l'a fait Ératosthène, qu'Homère n'a décrit que les environs, que les pays grecs; il renseigne aussi, avec abondance et minutie, sur les contrées lointaines. Il imagine plus de fictions (μυθολογεῖται) qu'aucun de ses successeurs; non qu'il s'intéresse exclusivement au bizarre; mais c'est aussi en vue de l'enseignement qu'il pratique l'allégorie (πρὸς ἐπιστήμην ἀλληγορῶν), qu'il agence son récit, qu'il flatte le goût populaire. Ce procédé est même appliqué dans le poème d'Ulysse errant, sur lequel Ératosthène commet l'erreur la plus grossière quand il donne pour des niais les interprètes et le poète lui-même » (17).

(13) Diodore, *Biblioth. histor.* vi, fgt. 1, 2 (= Eusèbe, *Praep. euang.* ii, 2, 53), éd. Vogel II, p. 121, 10-21.
(14) *Ibid.* iv, 1, 4, éd. Vogel I, p. 394, 7-13.
(15) Sur Strabon, voir Decharme, *op. cit.*, p. 395-399, et Schmid-Stählin II, 1, p. 409 sq.
(16) Strabon, *Geographica* i, 1, 2, éd. Meineke I, p. 1, 24-25.
(17) *Ibid.* i, 2, 7, p. 23, 15-22.

Car seule la vérité intéresse Homère, et le mensonge de la fiction n'est qu'une broderie grâce à laquelle il appelle l'attention sur son enseignement, qu'il s'agisse de la guerre de Troie ou des aventures d'Ulysse; car ses leçons portent également sur l'histoire; ses mythes les plus échevelés ne sont jamais de l' « art pour l'art »; rien de gratuit dans ses plus célèbres morceaux de bravoure; ils n'interviennent que pour agrémenter efficacement la présentation d'un donné historique : «Puisqu'il rapportait les mythes au dessein d'instruire (πρὸς τὸ παιδευτικὸν εἶδος τοὺς μύθους ἀναφέρων), la vérité a été le principal souci du poète; il y a bien mêlé le mensonge; mais il fait cas de la vérité, tandis que le mensonge ne lui est qu'un moyen de séduire et de manœuvrer le grand public. "Tel un artiste coule autour de l'argent une bordure d'or" (*Odyssée* VI, 232, ou mieux XXIII, 159), tel, aux scènes historiquement vraies, notre poète adjoignait le mythe (προσετίθει μῦθον), pour agrémenter et parer son discours, mais sans pour autant perdre de vue que son but même était de faire œuvre d'historien et de raconter des événements vrais. C'est ainsi qu'ayant pris pour sujet la guerre de Troie, fait historique, il l'embellit de fictions poétiques, et pareillement pour la course errante d'Ulysse. Quant à prendre un point de départ dépourvu de toute réalité, pour y suspendre un récit aussi creux qu'abracadabrant, voilà qui n'a rien d'homérique [...] C'est donc bien de l'histoire qu'Homère a tiré le principe même de ses poèmes » (18). Strabon n'a d'ailleurs guère pratiqué cette allégorie réaliste dont il définissait si bien le principe et la méthode; un exemple cependant fait comprendre comment il interprétait en termes de géographie humaine la légende hésiodique (19) des Argonautes à la poursuite de la Toison d'or : « Les torrents de la Colchide, dit-on, roulent de l'or, que ces Barbares recueillent à l'aide de battes percées de trous et de toisons à longue laine. C'est cette circonstance qui a inspiré le mythe de la Toison d'or » (20).

2. — L'ALLÉGORISME DÉBRIDÉ

CRATÈS Comparée à cette allégorie réaliste, pleine de mesure, et pour laquelle Homère est un pionnier de l'histoire et de la géographie, celle dont il va maintenant être question semble appartenir à une tout autre famille; pourtant, elle recueille comme la première l'héritage stoïcien; elle en est même plus représentative, puisqu'elle reprend l'interprétation physique et morale, servie par d'aventureuses étymologies, dont le stoïcisme faisait plus grand cas que de

(18) *Ibid.* I, 2, 9, p. 25, 14-31.
(19) Hésiode, *Théog.* 992 sq.
(20) *Geographica* XI, 2, 19, éd. Meineke II, p. 701, 14-18.

l'allégorie historique. Et les excès mêmes auxquels va se porter cette nouvelle tendance, fidèle à sa logique, montreront quels dangers présentait, manié sans précaution, l'allégorisme stoïcien. Le premier en date de ces stoïciens *ultra* fut aussi l'allégoriste le plus intempérant, que ses continuateurs eux-mêmes désavouèrent. Cratès de Malle (21) est, au IIe siècle avant Jésus-Christ, un grammairien de l'école de Pergame, auteur d'une *Rectification d'Homère* (Ὁμήρου διόρθωσις), qui devait comporter à la fois une *emendatio* du texte des poèmes et des conseils, accompagnés d'exemples, pour les interpréter selon l'allégorie. Car il manifeste pour cette méthode plus d'enthousiasme que personne avant lui; il trouve dans Homère l'expression d'une science universelle et surnaturelle, qui dispense celui qui sait le comprendre de recourir à d'autres livres, en quelque domaine que ce soit.

On connaît par exemple, au début du chant XI de l'*Iliade*, la description de l'équipement guerrier d'Agamemnon, spécialement de son bouclier : « Puis il prend son vaillant bouclier, qui le couvre tout entier, son beau bouclier ouvragé. On y voit sur les bords dix cercles de bronze, et, au centre, vingt bossettes d'étain, toutes blanches, sauf une, au milieu, de smalt sombre. Gorgone aussi s'y étale en couronne, visage d'horreur aux terribles regards, qu'entourent Terreur et Déroute » (*Iliade* XI, 32-37, trad. Mazon, II, p. 110). Or, au témoignage d'Eustathe, Cratès voit dans ce bouclier une image du monde, et Homère aurait livré là, par le biais de l'allégorie, l'essentiel de ses surprenantes connaissances astronomiques; la profusion de l'ornementation figure la variété des saisons; le bouclier enveloppe le guerrier comme l'univers fait du genre humain; les cercles sont le reflet de ceux qui cernent le cosmos, dont les bossettes indiquent les astres, etc. « La suite s'étend davantage sur l'équipement d'Agamemnon et montre de quel art était travaillé son beau bouclier. Le poète dit en effet que "sur ses bords", c'est-à-dire sur les bords du bouclier, "il y avait dix cercles de bronze", etc. (*Il.* XI, 33). C'est là une image du monde, dit-on dans l'entourage de Cratès : si le bouclier est dit "ouvragé", c'est à cause de la variété des aspects du monde, de celle des temps et des saisons; s'il "protège le soldat tout entier" (ἀμφιβρότη), c'est que le monde enveloppe les mortels (βροτούς); les cercles indiquent les parallèles, le cercle polaire, le tropique du Cancer, l'équateur, le tropique du Capricorne, le cercle antarctique, les colures entremêlés, les deux cercles obliques, à savoir la voie lactée et le zodiaque, et enfin le cercle de l'horizon; ils sont dits "d'airain", de même que le ciel est appelé aussi "d'airain"; les bossettes, disent-ils, représentent

(21) Voir sur cet auteur SCHMID-STÄHLIN II, 1, p. 269 sq.; J. HELCK, *De Cratetis Mallotae studiis criticis quae ad Iliadem spectant*, diss. Leipzig 1905; W. KROLL, art. *Krates*, 16°, dans *R. E.*, 22. Halbbd., 1922, col. 1634-1641; REINHARDT, *op. cit.*, p. 59-80; WEHRLI, *op. cit.*, p. 40-52.

(αἰνίττονται) les astres. Telle est l'interprétation des allégoristes (οἱ ἀλληγορηταί), qui voient aussi une bonne image (μίμημα) du ciel dans le bouclier du roi qu'Homère, précédemment, déclarait semblable, pour les yeux et la tête, à Zeus Olympien » (22).

Un autre enseignement de caractère astronomique aurait été transmis à la fin du Ier chant de l'*Iliade*, lorsque Héphaïstos, pour apaiser sa mère Héra et l'engager à se ranger à la volonté du redoutable Zeus, rappelle l'humiliant traitement que lui a fait à lui-même endurer le Père des dieux : « Il est malaisé de lutter avec le dieu de l'Olympe. Une fois déjà, j'ai voulu te défendre : il m'a pris par le pied et lancé loin du seuil sacré. Tout le jour je voguais; au coucher du soleil, je tombai à Lemnos : il ne me restait plus qu'un souffle » (*Iliade* I, 589-593, trad. Mazon, I, p. 25-26). Amalgamant cet épisode avec le mythe du parcours céleste d'Hélios (23), Cratès voit dans cette double légende la description du moyen mis en œuvre par Zeus pour mesurer l'univers : Héphaïstos et Hélios, partis du même point à la même allure, aboutirent en même temps au même endroit. Le pseudo-Héraclite, qui rapporte cette allégorie de Cratès, la trouve lui-même excessive, et préfère comprendre la chute d'Héphaïstos comme l'expression de la remise du feu aux hommes, ce qui suffit à justifier Homère de l'accusation d'impiété : « Il faut méditer (φιλοσοφητέον) sur cet épisode d'Héphaïstos. Car je néglige pour le moment comme un tissu d'invraisemblances une explication (φιλοσοφίαν) de Cratès, selon laquelle Zeus, ayant décidé de mesurer l'univers, l'aurait fait au moyen de deux flambeaux animés de la même vitesse — il s'agit d'Héphaïstos et d'Hélios — et aurait ainsi marqué les dimensions du monde, en précipitant l'un du haut de sa demeure céleste, et en laissant l'autre se transporter du levant au couchant. Voilà pourquoi l'un et l'autre allèrent à la même allure; c'est en effet "au moment même où Hélios se couchait" qu'Héphaïstos "tomba à Lemnos" (*Il.* I, 592-593). Qu'il s'agisse là d'un relevé des mesures de l'univers, ou, ce qui est plus vrai, de l'expression allégorique de la remise aux hommes de notre feu, aucune impiété envers Héphaïstos n'est formulée chez Homère » (24).

Pour faciliter ses interprétations aventureuses, Cratès n'hésitait pas à triturer les mots, conformément à la gymnastique étymologiste des stoïciens; c'est ainsi que les colombes (πέλειαι) qui, au XIIe chant de l'*Odyssée*, apportent à Zeus l'ambroisie, représentent pour lui la constellation des Pléiades (Πλειάδες), car les prendre dans leur sens

(22) Eustathe, *Commentaire de l'Iliade* Λ 33, 828, 39 sq., Weigel III, p. 6, 3-14. Cf. Buffière, *op. cit.*, p. 164; et p. 155 sq. sur l'allégorie parallèle du bouclier d'Achille en *Iliade* xviii, 468-608.

(23) Sur le mythe d'Hélios, voir *Odyssée* iii, 1 sq.; x, 138 sq.; Hésiode, *Théog.* 371 sq.; 957 sq.

(24) Ps.-Héraclite, *Quaestiones homericae* 27, éd. Œlmann, p. 42, 9-43, 4. Cf. Buffière, *op. cit.*, p. 165-168.

propre serait irrespectueux : « Voilà pourquoi Homère assure que les Pléiades apportent l'ambroisie à Zeus : "La première (25) ne s'est jamais laissé frôler des oiseaux, même pas des timides colombes, qui vont à Zeus le père apporter l'ambroisie" (*Odyssée* XII, 62-63). Car il ne faut pas croire que ce sont des oiseaux qui apportent l'ambroisie à Zeus, ainsi que la plupart le supposent (c'est irrévérencieux), mais bien les Pléiades. Il est en effet naturel que les Pléiades, qui annoncent les saisons au genre humain, soient aussi celles qui apportent à Zeus l'ambroisie » (26).

APOLLODORE Les historiens discutent sur l'ampleur de l'influence exercée par Cratès; les uns (27) voient en lui l'inspirateur des allégoristes de lignée stoïcienne qui le suivent, alors que d'autres (28) tiennent qu'Apollodore, le pseudo-Héraclite, etc., puisent à une source commune, également connue de Sextus Empiricus, de Probus et de Porphyre, et qui n'est pas Cratès. Qu'il nous suffise de remarquer que, en tout cas, ses successeurs demeurent bien dans sa manière. A commencer par Apollodore, né à Athènes en 180 avant Jésus-Christ, élève du stoïcien Diogène de Séleucie et des grammairiens de Pergame, auteur d'un traité (perdu) *Sur les dieux* (Περὶ θεῶν) (29). Il y développait de nombreuses étymologies de type stoïcien. Macrobe rappelle par exemple comment il justifiait, tout à fait dans la tradition de Cléanthe et de Chrysippe, le nom de Ἰήιος donné à Apollon en tant que représentant le soleil : « Apollodore, au XIV[e] livre de son traité *Sur les dieux*, écrit Ἰήιος pour le soleil : Apollon serait ainsi appelé parce qu'il "s'élance et circule" (ἵεσθαι καὶ ἰέναι) à travers le monde, parce que le soleil est emporté dans l'univers par son élan » (30). C'est par un artifice verbal analogue qu'il expliquait, s'il faut en croire Athénée, pourquoi le rouget avait été consacré à Hécate; la raison en serait que le nom grec de ce poisson contient le préfixe *tri-*, et que cette déesse, tout comme l'Athèna de

(25) Il s'agit de l'une des « Roches errantes » (Πλαγκτές), écueils proches de la Sicile.

(26) ATHÉNÉE DE NAUCRATIS, *Dipnosophistae* XI, 79, 490 b, éd. Kaibel III, p. 80, 3-11. Pour la citation de l'*Odyssée*, trad. Bérard II, p. 113. Le jeu de mots est en réalité plus complexe : entre πέλειαι, les colombes, et Πλειάδες, les Pléiades, intervient le mot πελειάδες, qui revêt l'une et l'autre signification. En XI, 80, 490 e, p. 81, 8, cette interprétation est rapportée nommément à Cratès, en même temps qu'à Moero, Simonide, Pindare, etc.

(27) Ainsi SCHMID-STÄHLIN, *loc. cit.*

(28) Ainsi REINHARDT, *op. cit.*, p. 5-35. D'ailleurs, cet auteur lui-même reconnaît, p. 55-65, l'influence de certains développements de Cratès, tel celui concernant le bouclier d'Achille, sur Démo, le ps.-Héraclite et Probus.

(29) Sur Apollodore, cf. SCHMID-STÄHLIN II, 1, p. 394 sq.; REINHARDT, *op. cit.*, pp. 117-121; R. MÜNZEL, *De Apollodori* περὶ θεῶν *libris*, diss. Bonnae 1883; du même auteur, *Quaestiones mythographae*, Berolini 1883.

(30) MACROBE, *Saturnales* I, 17, 19, éd. Eyssenhardt, p. 90, 24-27.

Démocrite (31), se présente sous le signe du nombre trois et de ses multiples, puisqu'elle a une triple forme et trois yeux, et qu'elle est honorée dans les carrefours de trois routes le trentième jour de chaque mois : « Le rouget (τρίγλη) est attribué à Hécate à cause de la communauté de leur dénomination : car cette déesse est honorée aux carrefours à trois branches (τριοδῖτις), elle a trois yeux (τρίγληνος), et c'est le trentième jour du mois (ταῖς τριακάσι) qu'on lui apporte des dîners en offrande » (32); Athénée confirme plus loin que cette interprétation étymologique est bien celle d'Apollodore : « Apollodore, dans ses livres *Sur les dieux*, déclare que le rouget est offert en sacrifice à Hécate à cause de la parenté de leurs noms : car la déesse est à triple forme (τρίμορφος) » (33). Si l'influence de Cratès a été mise en doute, celle d'Apollodore, en revanche, est incontestée; Münzel et Reinhardt (34) s'accordent à voir en lui la source immédiate de Cornutus, du pseudo-Héraclite et autres célèbres allégoristes dont il va être maintenant parlé, ainsi que d'interprètes néoplatoniciens tels que Porphyre et Macrobe, qui viendront en question bientôt.

CORNUTUS Cornutus (35) est un Grec qui arriva à Rome sous Néron, en 65 ou 68 après Jésus-Christ, et y fut le professeur du jeune satirique Perse et de Lucain; il nous reste de lui un manuel d'interprétation allégorique de la théologie des poètes, où il compila l'ancien stoïcisme et Apollodore, et auquel il donna le titre anodin de *Sommaire des traditions de la théologie grecque* (Ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων).

Ce traité n'est guère qu'une suite d'étymologies souvent fantaisistes, dans la manière stoïcienne, invoquées pour confirmer la présence d'un enseignement de nature surtout physique dans les mythes de la religion traditionnelle. Le texte le plus intéressant à cet égard n'est malheureusement pas d'une authenticité rigoureusement certaine (36); mais, qu'il soit ou non de la main de Cornutus, on peut admettre qu'il transmet, plus ou moins directement, sa doctrine. Il y est question d'une interprétation allégorique de la légende hésiodique (37)

(31) Voir *supra*, p. 102-103.
(32) ATHÉNÉE, *Dipnosoph.* VII, 126, 325 a, éd. Kaibel II, p. 215, 8-10.
(33) *Ibid.* 325 b, p. 215, 18-21.
(34) MÜNZEL, *op. cit.*, *passim*; REINHARDT, *op. cit.*, p. 84-101. L'ouvrage de Porphyre inspiré d'Apollodore serait le Περὶ ἀγαλμάτων.
(35) Sur cet auteur, voir SCHMID-STÄHLIN II, 1, p. 356 sq.; MÜNZEL, *De Apollodori...*, p. 25-26; BR. SCHMIDT, *De Cornuti Theologiae graecae compendio capita duo*, diss. Halle 1912; J. TATE, *Cornutus and the Poets*, dans *The Classical Quarterly*, 23, 1929, p. 41-45.
(36) Car un seul codex, l'*Oxoniensis Bodleianus-Baroccianus* 125 (XVIe siècle), l'ajoute à la fin du chap. 2 de Cornutus; l'éditeur Gale tenait pour l'authenticité de ce développement, mais Lang la rejette; cf. CORNUTUS, *Theologiae graecae compendium*, éd. Lang, *Praefatio*, p. XIII.
(37) Cf. HÉSIODE, *Théog.* 154 sq.; 459 sq., etc.

des noces de Cronos et de Rhéa, à la suite desquelles ce dieu dévora sa progéniture, à l'exception de Zeus; Cornutus découvre à travers ces pénibles épisodes une leçon de cosmologie stoïcienne; Cronos représente évidemment le temps, dont il est, à une aspiration près, le synonyme; Rhéa, dont le nom signifie « couler », c'est la terre, d'où coulent toutes les richesses; leur mariage marque la réunion des conditions d'existence du monde, car le monde est solidaire du temps (38) et, sans lui, ne pourrait être; le temps consume toute chose, sauf la substance immortelle, âme cosmique ou personnelle, figurée par Zeus, dont le nom évoque la « vie »; la vie échappe à la destruction exercée par le temps, le supplante, et règne à sa place : « Un vieux récit mythique (κατὰ τὸν ἱστορικὸν μῦθον) enseigne que Cronos, s'étant uni à Rhéa, engendra Zeus, Poséidon et Pluton; il procréa d'autres enfants encore, et on raconte qu'il les mangeait; Zeus est le seul qu'il n'ait pu dévorer; aussi est-il le seul qui vécut. Les commentateurs (ἐξηγηταί) affirment qu'il y a là une allégorie (τοῦτο ἀλληγορικῶς εἶναι). Ils voient dans Cronos (Κρόνον) une désignation du temps (χρόνον), par substitution à la lettre simple de l'aspirée correspondante. Rhéa (Ῥέαν), c'est la terre, qui verse tous les dons matériels, et ce nom lui vient du mot "verser" (ῥεῖν). Il est donc tout indiqué de penser à l'allégorie (καλῶς ἡ ἀλληγορία νοεῖται). Du temps et de la terre toutes choses prennent naissance; car sans le temps, même le monde n'existerait pas; c'est du commencement du temps que date le monde; aussi longtemps qu'ira le temps, aussi longtemps durera le monde, et vice versa. Cronos s'unit donc à Rhéa, ou plutôt le temps à la terre, et de là naquit tout le reste. Mais Cronos, ou mieux : le temps, dévorait tout, à l'exception de Zeus; voilà aussi qui est manifeste : le temps abolit tout, sauf ce qui est immortel. C'est ainsi que le philosophe Platon a défini que Zeus est le [illegible] de l'ensemble du monde; pour d'autres, il est l'âme, parce qu'elle subsiste toujours; pour d'autres encore, la substance immatérielle et immortelle elle-même. Par conséquent, Zeus tire son nom du mot "vivre" (ζῆν) : seul en effet de tous il vécut, vainquit le temps et régna à sa place » (39).

La même étymologie permet ailleurs à Cornutus de faire de Zeus l'âme du monde, vie par excellence et principe de toute vie : « Le

(38) Cette solidarité du temps et du monde est un thème courant dans la philosophie d'inspiration platonicienne depuis le *Timée* 37 e-38 b; cf. PLUTARQUE, *Platonicae quaestiones* VIII, 4; PHILON, *De opificio mundi* 7; *De aeternitate mundi* 15; CHALCIDIUS, *In Platonis Timaeum* 276, etc.

(39) CORNUTUS, *Theol. gr. compend.*, éd. Lang, *Praefatio*, p. XIII. On se souvient que le rapprochement étymologique Ῥέα-ῥεῖν était déjà proposé par Chrysippe, ainsi que l'association Ζεύς-ζῆν; cf. *supra*, p. 129. Les textes où Platon désigne par [illegible] l'ensemble du monde sont peut-être *Philèbe* 30 d et *Phèdre* 246 e. Cronos dévorant ses enfants représentait également, pour les stoïciens du *De natura deorum*, le insatiable mangeur d'années (*supra*, p. 126). Cornutus est un compilateur sans originalité, mais un écho précieux du stoïcisme classique.

monde a une âme qui le contient; c'est elle qui reçoit le nom de Zeus, parce qu'elle est vie par excellence répandue à travers l'univers, parce qu'elle est cause que les vivants ont la vie » (40). L'exégèse de Cornutus et celle du texte d'authenticité incertaine qui précède sont donc très proches en ce qui concerne Zeus; mais elles coïncident exactement lorsqu'elles s'appliquent au mythe de Cronos dévorant ses enfants; car, dans un passage dont l'authenticité est hors de doute, Cornutus fait de ce dieu le temps qui absorbe sans trêve le devenir né de lui : « D'abord, si Cronos passe pour dévorer les enfants que lui a donnés Rhéa, c'est que tout ce qui survient selon ce qu'on appelle la loi du devenir ne tarde pas à disparaître par retour en vertu de la même loi. Or le temps présente le même caractère : ce qui naît en lui est absorbé par lui » (41). On peut donc tenir pour l'expression de la pensée de Cornutus le long développement sur les noces de Cronos et de Rhéa.

Quant à l'Hadès, il tient son nom de son caractère invisible, ou, par ironie, de son agrément : « Hadès est ainsi appelé soit parce qu'il est de sa nature invisible (42) — on dédouble alors la première syllabe et on le nomme 'Aΐδης —, soit par antiphrase, comme s'il était notre "agrément" (ἁνδάνων); c'est en effet auprès de lui qu'émigrent, croit-on, nos âmes au moment de la mort, et la mort ne nous est rien moins qu'agréable » (43). Une semblable analyse du nom d'Océan montre qu'il représente la rapidité du verbe : « Océan ('Ωκεανός), c'est la parole qui va vite (ὠκέως νεόμενος) et tout de suite se transforme » (44). Les Érinyes, elles, tirent leur nom générique et le nom de chacune d'elles de l'action punitive qui est leur fonction : « Selon le même principe, les Érinyes ont reçu ce nom parce qu'elles sont les "chercheuses" (ἐρευνήτριαι) des malfaiteurs; elles s'appellent Mégère, Tisiphonè et Alecto; c'est que le dieu, par elles, fait pièce (μεγαίροντος) aux criminels, venge (τιννυμένου) leurs forfaits, et cela sans cesse (ἀλήκτως) ni terme » (45). C'est également la poursuite, mais cette fois dans l'ordre de l'esprit, qui justifie la dénomination des Muses : « Les Muses (Μοῦσαι) tiennent leur nom du mot μῶσις, qui signifie "recherche" » (46). Le géant Aegaeon (47) mérite d'être ainsi appelé à cause de la prospérité de sa santé : « Aegaeon (Αἰγαίων) est en effet le toujours florissant, l' "éternel bon vivant" (ἀεὶ γαίων) » (48). Ényo, déesse de la guerre et compagne d'Arès, doit ce nom à son

(40) *Ibid.* 2, éd. Lang, p. 3, 4-6.
(41) *Ibid.* 6, p. 6, 20-7, 5.
(42) Il s'agit évidemment de l'étymologie ἀ-ἰδεῖν. Cf. PLATON, *Cratyle* 403 a et 404 b, *Phédon* 80 d, *Gorgias* 493 b, etc.
(43) *Theol. gr. compend.* 5, p. 5, 2-7.
(44) *Ibid.* 8, p. 8, 13-14.
(45) *Ibid.* 10, p. 11, 3-9.
(46) *Ibid.* 14, p. 14, 7-8.
(47) Autre nom de Briarée; cf. *Théog.* 817 sq.; *Il.* 1, 403 sq.
(48) *Theol. gr. compend.* 17, p. 27, 17-18.

emploi, qui est de réconforter les guerriers, ou, par ironie encore, à sa pseudo-mansuétude : « Ényo est celle qui infuse (ἐνιεῖσα) courage et force aux combattants, à moins qu'elle ne tienne son nom, par euphémisme, du fait qu'elle n'est rien moins que douce (ἐνηής) et indulgente » (49). C'est enfin parce qu'elle préside à l'amour qu'une déesse s'appelle Aphrodite, d'un nom qui évoque la nature du sperme, à moins qu'il ne soit commandé par la déraison propre aux amoureux : « Aphrodite est la puissance qui conjugue le mâle et la femelle (50); c'est parce que le sperme des êtres vivants ressemble à de l'écume (ἀφρώδη) qu'elle est ainsi dénommée; ou bien, comme l'insinue (51) Euripide, parce que ceux qu'elle domine perdent le sens (ἄφρονας) » (52). Ces quelques exemples, choisis parmi un très grand nombre, suffisent à montrer combien Cornutus est, plus que Cratès et Apollodore dont il s'inspire immédiatement, proche des stoïciens; comme eux, il tire les anciens poètes dans le sens de la cosmologie et de la physique; il voit dans les principaux dieux l'incarnation des grandes notions de la philosophie ou des grandes forces de la nature; comme eux encore, il met au service de l'allégorie les subtilités étymologiques, et son exégèse des Érinyes, notamment, est la sœur de celle que Chrysippe appliquait aux Parques.

LE PSEUDO-HÉRACLITE Légèrement différent est le propos du pseudo-Héraclite (53), stoïcien du Ier siècle de notre ère, dans ses *Questions homériques, sur la théologie allégorique d'Homère* (Ὁμηρικὰ προβλήματα εἰς ἃ περὶ θεῶν Ὅμηρος ἠλληγόρησεν). Alors que le premier dessein de Cornutus était de démontrer la présence d'un enseignement physique dans les poèmes anciens, sans dévotion spéciale à l'endroit de leur auteur, celui d'Héraclite, qui nourrit un véritable culte pour Homère, est de le défendre contre ses détracteurs; ce n'est que dans un second mouvement qu'il découvre que l'interprétation allégorique est la meilleure stratégie au service de cette défense, et l'on retrouve ainsi chez lui à la fois la piété homérique et le recours à l'allégorie comme le plus sûr moyen de la servir, caractéristiques des pionniers du VIe siècle, des Théagène

(49) *Ibid.* 21, p. 40, 17-19.

(50) Cf. Ps.-ARISTOTE, *De Mundo* 5, 396 b 9, éd. Lorimer, p. 75 : τὸ ἄρρεν συνήψε πρὸς τὸ θῆλυ, à titre d'exemple du rapprochement héraclitéen des contraires.

(51) ὑπονοεῖ, litt. « exprime de façon cachée ». C'est toujours le terme technique pour désigner la formulation allégorique.

(52) *Theol. gr. compend.* 24, p. 45, 3-7. Sur cette étymologie du nom d'Aphrodite, voir PLATON, *Cratyle* 406 cd.

(53) Sur cet auteur, voir SCHMID-STÄHLIN II, 1, p. 368 sq.; K. MEISER, *Zu Heraklits homerischen Allegorien*, dans *Sitzungsberichte der kgl. Bayerischen Akad. der Wissenschaften, philos.-philol. und hist. Klasse* 1911, Abhandl. 7, München 1911; K. REINHARDT, art. *Herakleitos*, 12°, dans *R. E.*, 16. Halbbd., 1913, col. 508-510; BUFFIÈRE, *op. cit.*, p. 67-70. — Nous disons : pseudo-Héraclite, pour prévenir toute confusion avec le philosophe d'Éphèse.

et des Métrodore. Héraclite décerne un éloge sans réserve à « Homère, le grand initiateur aux mystères du ciel et des dieux » (54), maître de sagesse à tous les âges de la vie, et qui a ouvert aux âmes des hommes le chemin du bonheur jusque-là interdit; pour mieux marquer la suprématie du poète, il le compare aux autres chefs de file; à Platon, dont l'érotisme homosexuel s'oppose au caractère pur et naturel de l'amour chez Homère : « Alors que la vie des héros emplit les poèmes d'Homère, l'amour des jeunes garçons emplit les dialogues de Platon » (55); à « Épicure, qui dans ses jardins fait pousser le plaisir » (56). Mais il faut reconnaître que cette excellence d'Homère n'apparaît pas à première vue, et que ses poèmes, entendus dans le sens littéral, se prêtent à l'accusation d'impiété; ce reproche ne saurait provenir que d'une lecture hâtive; en réalité, les récits d'apparence immorale ne sont qu'un revêtement allégorique sous lequel Homère a dissimulé l'enseignement le plus relevé; faute de comprendre ce procédé, on se condamne à ne voir dans le poète qu'un impie forcené, ce qui est proprement affolant : « Car tout n'est chez lui qu'impiété, s'il n'a employé aucune allégorie (πάντα ἠσέβησεν, εἰ μηδὲν ἠλληγόρησε). Les mythes sacrilèges, pleins d'attaques délirantes contre la divinité, qui encombrent l'un et l'autre de ses poèmes, ont de quoi rendre fou » (57). Le seul moyen d'échapper à cette démence est de montrer que les récits homériques sont des allégories, et, en conséquence, de leur appliquer l'interprétation allégorique; car l'on constatera alors que ces histoires divines ne font qu'enrober l'énoncé des maîtresses lois de la physique, dont Homère a été le pionnier, injustement méconnu au profit de ses successeurs : « A cette impiété, un seul contrepoison (ταύτης τῆς ἀσεβείας ἓν ἀντιφάρμακον) : que nous arrivions à démontrer le caractère allégorique du mythe (ἠλληγορημένον τὸν μῦθον). C'est en effet la nature première et fondamentale de l'univers qui, dans ces vers, fait l'objet de l'histoire des dieux, et les théories des physiciens sur les éléments ont Homère pour unique fondateur; les inventions dont le mérite semble revenir à chacun de ses successeurs, c'est en réalité lui qui les leur a enseignées » (58).

Tels sont les principes de la méthode allégorique dans laquelle le pseudo-Héraclite voit le seul salut de l'homérisant fidèle, l'unique moyen de concilier la dévotion à Homère, la piété et le bon sens. Il en a donné un grand nombre d'illustrations, dans lesquelles il applique tantôt l'allégorie physique, tantôt l'allégorie psychologique et morale, et dont la plupart concernent l'*Iliade*, quelques-unes seulement, à la fin du traité, visant à justifier l'*Odyssée*. Soit par

(54) Ps.-HÉRACLITE, *Quaestiones homericae* 76, éd. Œlmann, p. 100, 8-9.
(55) *Ibid.* 78, p. 103, 15-17. Les chap. 76 à 78 sont consacrés à ces attaques contre Platon.
(56) *Ibid.* 79, p. 104, 16-17.
(57) *Ibid.* 1, p. 1, 5-8.
(58) *Ibid.* 22, p. 32, 18-33, 2.

exemple l'épisode, scandaleux en apparence, dans lequel Zeus, au début du chant XV de l'*Iliade*, reproche durement à Héra d'avoir, par ses ruses, consommé la ruine des Troyens; il balance s'il va la rouer de coups, et se contente finalement de lui rappeler l'humiliant traitement qu'il lui infligea naguère en la suspendant dans le vide, les chevilles alourdies de deux enclumes et les mains immobilisées par une chaîne d'or (vers 14 et suivants). Les détracteurs d'Homère ne manquent pas d'arguer de cette irrévérence à l'égard d'une si grande déesse; ils ne réfléchissent pas, objecte Héraclite, que ces vers transmettent un enseignement cosmogonique, une épopée des quatre éléments constitutifs de l'univers; un examen minutieux du passage incriminé montre en effet que Zeus, dont la situation est suprême, représente l'éther; Héra, tout au-dessous de lui, figure l'air (59); les deux lourdes enclumes sont la terre et l'eau, les plus pesantes des substances primordiales; quant à la mystérieuse chaîne d'or, elle marque le lien indissoluble qui tient assemblées les diverses parties du cosmos, et spécialement peut-être l'étroite connexion de l'air et de l'éther : « Mais, poursuivant leur effort, les impudents adversaires d'Homère l'accusent de la mention d'Héra enchaînée, et s'imaginent avoir là une ample matière pour établir son impiété forcenée : "As-tu donc oublié le jour où tu étais suspendue dans les airs ? J'avais à tes pieds accroché deux enclumes et jeté autour de tes mains une chaîne d'or, infrangible; et tu étais là, suspendue, en plein éther, en pleins nuages" (*Il.* XV, 18-21). Mais ils ne prennent pas garde que ce passage exprime, par un épisode divin, la formation de l'univers, et que ce sont les quatre éléments, célébrés l'un après l'autre, qui justifient l'ordre de ces vers, [...] l'éther d'abord, l'air après lui, puis l'eau et la terre pour finir, les éléments, artisans de l'univers. Combinés les uns aux autres, ils sont à l'origine des êtres vivants aussi bien que des choses sans vie. Zeus le premier a suspendu à lui-même l'air, et les deux enclumes accrochées sous les bases ultimes de l'air sont l'eau et la terre. On trouvera qu'il en est bien ainsi, si l'on consent à examiner minutieusement le vrai sens de chaque expression. "As-tu donc oublié le jour où tu étais suspendue d'en haut ?" (v. 18) : il rappelle qu'elle a été suspendue aux régions les plus élevées, les plus lointaines. "J'avais jeté autour de tes mains une chaîne d'or, infrangible" (v. 19-20). Quelle est cette étrange énigme (αἴνιγμα) d'un supplice mêlé d'honneur ? Comment Zeus, dans sa colère, tira-t-il vengeance de sa victime au moyen de ce lien somptueux, et alla-t-il chercher cette chaîne d'or, au lieu du fer, pourtant plus solide ? Mais il apparaît que la pellicule qui sépare l'éther de l'air ressemble tout à fait à de l'or; il est très vraisemblable qu'à l'endroit où ils s'articulent l'un à l'autre, — là où l'éther cesse, et où l'air, après lui, commence,

(59) Il s'agit là d'une double exégèse stoïcienne, attestée, on s'en souvient (cf. *supra*, p. 126), par le *De natura deorum* de Cicéron.

— il ait inséré une chaîne d'or. Il ajoute : "Et tu étais là, suspendue, entre l'éther et les nuages" (v. 20-21), déterminant comme domaine de l'air l'espace qui s'étend jusqu'aux nuées. Aux parties terminales de l'air, — qu'il appelle ses "pieds", — il suspendit des poids compacts, la terre et l'eau : "J'avais à tes pieds accroché deux enclumes" (v. 18-19). Comment aurait-il aussitôt parlé d'un "lien infrangible" enchaînant Héra, s'il fallait s'en tenir au récit (εἴγε τῷ μύθῳ προσεκτέον) ? Mais s'il est vrai que l'harmonie universelle a été constituée de liens indissolubles, et que le changement de l'univers en un assemblage contraire serait un désastre, ce qui ne peut jamais être disjoint a été magistralement qualifié d' "infrangible" » (60).

Les adversaires d'Homère trouvaient encore matière à récriminations dans les toutes premières pages de l'*Iliade*, lorsque Apollon, pour châtier Agamemnon d'avoir outragé son prêtre Chrysès, crible les Grecs de ses traits semeurs de peste : « Il vient se poster à l'écart des nefs, puis lâche son trait. Un son terrible jaillit de l'arc d'argent. Il s'en prend aux mulets d'abord, ainsi qu'aux chiens rapides. Après quoi, c'est sur les hommes qu'il tire et décoche sa flèche aiguë; et les bûchers funèbres, sans relâche, brûlent par centaines. Neuf jours durant, les traits du dieu s'envolent ainsi à travers l'armée » (*Il.* I, 48-53, trad. Mazon, I, p. 5); on ne se fit pas faute de verser au dossier de l'impiété d'Homère cette présentation impudente d'un Apollon qui, contre toute justice, décime d'innocents sujets au lieu de punir le monarque seul coupable. Héraclite défend le poète en invoquant l'exégèse stoïcienne classique (61) : Apollon, dans ces vers comme dans les liturgies initiatiques, n'est autre que le soleil; dès lors, écrire que les traits d'Apollon provoquent la peste, ce n'est pas prêter à ce dieu un ressentiment aveugle, c'est simplement énoncer de façon poétique une observation de médecine courante, à savoir que les épidémies sont provoquées par les rayons d'un soleil excessif : « On répète sans cesse à Homère d'interminables reproches relatifs à la colère d'Apollon, aux flèches lancées sans raison qui causèrent inutilement la perte de Grecs innocents [...] Quant à moi, j'ai examiné attentivement la vérité déposée au fond de ces vers (τὴν ὑπολελειμμένην ἐν τοῖς ἔπεσιν ἀλήθειαν), et je pense qu'il s'agit là, non pas d'une colère d'Apollon, mais d'une cruelle épidémie de peste, non pas d'une punition envoyée par la divinité, mais d'un fléau d'origine naturelle, éclos à ce moment-là et maintes fois en d'autres temps, tel qu'il dévore aujourd'hui même la vie humaine. Quant à Apollon, il n'est autre que le soleil, un dieu unique honoré sous deux noms ; ce point ressort clairement pour nous des formules mystériques,

(60) *Quaestiones homericae* 40, p. 59, 4-61, 5. L'*Iliade* est citée dans la trad. de Mazon III, p. 66, avec toutefois les précisions qu'appelle le commentaire souvent très littéral d'Héraclite. Sur cette allégorie, qui n'est pas propre à Héraclite, voir Buffière, *op. cit.*, p. 115-117.
(61) Cf. *supra*, p. 126 et 128-129.

par lesquelles les rites secrets de l'initiation décrivent la divinité [...] Le soleil passe pour le principal agent producteur des épidémies de peste. En effet, lorsque, ici même, la saison d'été, douce et tiède, répand une chaleur tempérée et paisible, le soleil sourit aux hommes et leur garde la santé. Au contraire, lorsque la température prend feu, devient sèche et brûlante, elle arrache à la terre des exhalaisons malsaines; les corps sont fatigués, le changement insolite de l'atmosphère les rend malades, et ils sont décimés par les atteintes de la peste. La morsure de ce fléau, Homère l'a imputée à Apollon, et a mis sur ces morts soudaines la signature expresse du dieu; car il dit : "Le dieu à l'arc d'argent, qu'Artémis accompagne, Apollon les abat de ses plus douces flèches" (*Odyssée* XV, 410-411). Puis donc qu'il pose en principe que le soleil ne fait qu'un avec Apollon, étant donné d'autre part que cette maladie provient de l'action du soleil, c'est bien dans un sens physique (φυσικῶς) qu'il a préposé Apollon à la peste » (62).

Mais c'est à l'allégorie psychologique et morale, plus qu'à cette allégorie physique, que vont les préférences d'Héraclite. Quoi par exemple de plus scandaleux, à s'en tenir au sens littéral, que les blessures que Diomède inflige à Aphrodite et à Arès tout au long du chant V de l'*Iliade?* Quoi de plus éloigné de l'impassibilité propre à la nature divine que des vers comme ceux-ci : « Mais Diomède, lui, poursuit Cypris d'un bronze impitoyable [...] Et, au moment même où, en la suivant à travers la foule innombrable, il arrive à la rejoindre, le fils de Tydée magnanime brusquement se fend et, dans un bond, accompagnant sa javeline aiguë, il la touche à l'extrémité du bras délicat. L'arme aussitôt va pénétrant la peau à travers la robe divine, ouvrée des Grâces elles-mêmes, et, au-dessus du poignet de la déesse, jaillit son sang immortel » (*Il.* V, 330-339, trad. Mazon, I, p. 127-128)? Ou encore que ces vers : « A son tour, Diomède au puissant cri de guerre tend le corps en avant, sa pique de bronze à la main. Et Pallas Athèna l'appuie contre le bas-ventre d'Arès, à l'endroit même où il boucle son couvre-ventre. C'est là que Diomède l'atteint et le blesse; il déchire la belle peau, puis ramène l'arme. Arès de bronze alors pousse un cri, pareil à celui que lancent au combat neuf ou dix mille hommes engagés dans la lutte guerrière. Et un frisson saisit Troyens et Achéens, pris de peur : tant a crié Arès insatiable de guerre » (V, 855-863, p. 146-147). Fort de ces vers choquants, on jette les hauts cris contre l'impiété d'Homère. En réalité, explique Héraclite conformément à l'étymologie stoïcienne classique (63), Aphrodite blessée par Diomède allié d'Athèna

(62) *Quaest. hom.* 6, p. 9, 9-10, 4, et 8, p. 13, 3-19; cf. BUFFIÈRE, *op. cit.*, p. 195-200. Pour la citation de l'*Odyssée*, trad. Bérard II, p. 214.

(63) Reprise par Cornutus; cf. *supra*, p. 159. Quant à l'interprétation d'Arès comme le semeur de ruine, elle est proche de l'étymologie Ἄρης-ἀναιρεῖν attribuée par Plutarque à Chrysippe, *supra*, p. 129-130.

ne fait que figurer la déraison des combattants barbares taillée en pièces par la sagesse du guerrier grec; Arès, lui, c'est la guerre semeuse de ruines, spécialement dans ce qu'elle a de furieux et d'incertain; Diomède blesse donc en lui la guerre, telle que la pratiquent encore les barbares, couverts d'armures, mais dégarnis en certains points de leur défense, et hurlants sous les coups : « Une longue lamentation théâtrale est publiquement poussée contre Homère chez ses détracteurs; sans réfléchir, ils s'acharnent à lui reprocher d'introduire tout au long du chant V l'épisode des dieux blessés par Diomède, d'abord Aphrodite, puis Arès [...] En effet, si Diomède, qui a pour alliée Athèna, c'est-à-dire la sagesse (φρόνησιν), blessa Aphrodite, il ne s'agit nullement, par Zeus, d'une déesse, mais de la démence (ἀφροσύνη), de la déraison des combattants barbares [...] D'esprit pesant et peu ouvert au raisonnement, ils sont poursuivis par Diomède comme "des brebis dans l'enclos d'un homme opulent" (*Il.* IV, 433). Ils se font donc tuer en grand nombre, et Homère en a appelé à l'allégorie pour exprimer (ἀλληγορικῶς παρεισήγαγεν) que la folie barbare fut blessée par Diomède. Il en va de même d'Arès, qui n'est rien d'autre que la guerre, ainsi nommée en raison de la ruine (ἀρήν) et des malheurs qu'elle engendre. Nous en aurons l'évidence si nous songeons qu'il est qualifié de "furieux, mal incarné, tête à l'évent" (*Il.* V, 831); car les adjectifs qui l'accompagnent conviennent à la guerre plus qu'à un dieu. La furie emplit en effet tous les combattants qui, comme des possédés, bouillonnent du désir de s'entretuer. Quant à l'instabilité, elle est expliquée plus longuement ailleurs, quand il est dit : "Ényale est pour tous le même; souvent il tue qui vient de tuer" (*Il.* XVIII, 309). Car il faut craindre, à la guerre, que la balance ne penche d'un côté comme de l'autre, et il est fréquent que le vaincu, sans même affronter son adversaire, l'emporte soudainement; par conséquent, l'incertitude des combats se transportant tantôt dans un camp, tantôt dans l'autre, il est bien fondé que la guerre ait été désignée par cette funeste instabilité. La blessure infligée par Diomède atteignit Arès "au bas-ventre" et nulle part ailleurs, c'est tout à fait plausible; car c'est en se glissant aux endroits dégarnis des lignes ennemies incomplètement protégées qu'il mit facilement en fuite les barbares. Et s'il est dit qu'Arès était "d'airain", c'est pour signifier l'armement des combattants [...] Blessé, Arès hurle un cri "comme en poussent neuf ou dix mille hommes". Cette notation atteste le grand nombre des ennemis poursuivis : ce n'est pas un dieu à lui seul qui aurait poussé un tel hurlement, mais bien, si je ne me trompe, dans sa fuite, la phalange des barbares, forte de dix mille hommes. Ces preuves manifestes, tirées d'une lecture détaillée, nous ont ainsi permis de montrer que ce n'est pas Arès que blessa Diomède, mais bien la guerre » (64).

(64) *Quaest. hom.* 30-31, p. 45, 5-47, 13. Pour les citations de l'*Iliade*, trad. Mazon I p. 107-108; 145; III, p. 179. Ényale est l'un des surnoms d'Arès.

Voilà un exemple de l'allégorie morale du pseudo-Héraclite, mêlée d'ailleurs d'une espèce d'allégorie historique dans la manière de Palaephatos et de Strabon, puisque les dieux blessés par Diomède constituent tout ensemble la représentation de la déraison et de la rage aveugle mises en échec par la sagesse, et l'amplification poétique des combats victorieux des Grecs contre les Barbares. Il est enfin d'autres épisodes homériques auxquels Héraclite applique successivement l'allégorie morale et l'allégorie physique. C'est le cas de la bataille entre les dieux rendus libres par Zeus d'entrer dans la mêlée pour l'un ou l'autre camp, telle qu'elle résonne dans les chants XX et XXI de l'*Iliade*; les adversaires d'Homère ne pouvaient manquer de s'offusquer de cette lutte intestine, si peu conforme à la véritable nature de la divinité; Héraclite tente de sauver le poète en voyant dans ce combat la figuration de celui que se livrent les dispositions de l'âme (allégorie morale) ou les éléments de la nature (allégorie physique); Athèna contre Arès et son alliée Aphrodite, c'est la sagesse qui triomphe de la déraison et de la débauche; Léto contre Hermès, c'est l'oubli qui ensevelit le clair discours; d'autre part, la conciliation qui met fin au combat d'Apollon contre Poséidon représente l'échange trophique qui intervient entre le soleil et la substance humide; la lutte victorieuse d'Héra contre Artémis n'est autre que la réaction de l'air aux incursions que la lune en sa course multiplie dans son domaine; on aura reconnu que, dans ces deux dernières interprétations, Héraclite ne fait guère qu'adapter aux circonstances des étymologies classiques du stoïcisme, qui déjà voyait le soleil derrière Apollon, la lune derrière Artémis, l'air derrière Héra, etc. (65). Voici comment Héraclite applique l'allégorie morale à la guerre des dieux : « Terrifiante, insupportable, la malveillance des détracteurs d'Homère s'élève aussitôt à propos du combat entre les dieux. Car ce n'est plus "l'atroce mêlée entre les Troyens et les Achéens" (*Il.* VI, 1) qui s'entrechoque maintenant dans son poème, mais des troubles dans le ciel, des différends qui envahissent la race divine : "Face à sire Poséidon se dresse Phoebos Apollon, avec ses flèches ailées, et, face à Ényale, la déesse aux yeux pers, Athèna. Devant Héra prend place Artémis la Bruyante, sagittaire à l'arc d'or, la sœur de l'Archer; devant Léto, le puissant Hermès Bienfaisant; et, face à Héphaïstos, le grand fleuve aux tourbillons profonds, celui que les dieux appellent le Xanthe et les mortels le Scamandre" (*Il.* XX, 67-74) [...] Ou encore : "Arès tombe et, sur le sol, il couvre sept arpents. Ses cheveux sont souillés de poussière" (*Il.* XXI, 407), et : "Aphrodite ne va pas plus loin : elle a les genoux et le cœur rompus" (*Il.* XXI, 425) [...] Tout ce récit peut bien entraîner, chez la foule des lecteurs, sinon une conviction totale, du moins un commencement de conviction. Mais si l'on veut descendre plus intime-

(65) Voir *supra*, p. 126, 128-129, etc.

ment dans les mystères homériques (τῶν Ὁμηρικῶν ὀργίων) et s'initier à cette sagesse secrète (ἐποπτεῦσαι τὴν μυστικὴν αὐτοῦ σοφίαν), on connaîtra de quelle admirable philosophie déborde cette apparence d'impiété (τὸ δοκοῦν ἀσέβημα πηλίκης μεστόν ἐστι φιλοσοφίας) [...] Car Homère a opposé aux vices les vertus, aux dispositions belliqueuses les dispositions adverses. Ainsi par exemple s'expliquent les alliances entre les dieux. Le combat entre Athèna et Arès, c'est celui de la déraison et de la raison : "Arès est un furieux, le mal incarné, une tête à l'évent" (*Il.* V, 831), alors que "c'est l'esprit et les tours de Pallas Athèna que vantent tous les dieux" (*Od.* XIII, 298-299); car la haine est irréconciliable du raisonnement qui discerne en tout le meilleur à l'endroit de l'aveugle déraison [...] Athèna l'emporta sur Arès et l'étendit au sol, parce que tout vice gît à terre, rejeté dans les abîmes les plus abjects, vraie maladie que l'on foule aux pieds et qui reçoit tous les outrages. Nul doute qu'elle étendit avec lui Aphrodite, c'est-à-dire la débauche : "Les voilà tous deux étendus sur la terre nourricière" (*Il.* XXI, 426), comme des maladies de même race et voisines des passions. A Léto s'opposa Hermès, parce que celui-ci est essentiellement discours, interprète (ἑρμηνεύς) des sentiments internes. Or tout discours est en butte aux coups de Léto, qui est en quelque sorte oubli (ληθώ), si l'on y change une seule lettre; comment en effet ce qui est oublié pourrait-il être objet de proclamation ? C'est pourquoi l'on rapporte que la mère des Muses est Mnémosyne, pour dire que les déesses qui président au discours sont nées de la mémoire. Il est donc naturel que l'oubli déclenche la lutte contre son adversaire. Celui-ci lui céda justement le terrain; car l'oubli fait échec au discours, et la claire expression, sous les coups de l'oubli, gît vaincue dans l'épais silence » (66).

Voici maintenant comment Héraclite soumet la suite de la guerre des dieux à l'allégorie physique : « Quant aux dieux qui restent, leur combat a un caractère plutôt physique (φυσικωτέρα) : "Face à sire Poséidon se dresse Phoebos Apollon" (*Il.* XX, 67-68). A l'eau, Homère opposa le feu, car il nomme le soleil Apollon, et Poséidon la nature humide. Chacune de ces deux substances possède une puissance adverse, point n'est besoin de le dire; car l'une est toujours destructrice de l'autre et lutte contre elle pour la domination. Et c'est par une intuition subtile et conforme à la vérité (ὑπὸ λεπτῆς τῆς περὶ τὴν ἀλήθειαν θεωρίας) qu'il met fin à leur combat réciproque. Étant donné, nous l'avons montré, que le soleil a pour nourriture la substance humide, et surtout l'eau salée, — sans qu'on s'en aperçoive en effet il tire de la terre la vapeur d'eau, par où il accroît de façon prépondérante la nature ignée, — il était difficile que l'alimenté restât l'adver-

(66) *Quaest. hom.* 52-55, p. 74, 12-77, 19. Pour les citations de l'*Iliade*, trad. Mazon I, p. 153; p. 145; IV, p. 25-26; 61-62. Pour l'*Odyssée*, trad. Bérard II, p. 157. Sur Hermès « interprète », voir déjà PLATON, *Cratyle* 408 a.

saire de son aliment, et c'est la raison pour laquelle ils se cédèrent mutuellement le terrain. "Devant Héra prend place Artémis la Bruyante, sagittaire à l'arc d'or" (*Il.* XX, 70-71). Ce n'est pas sans raison (οὐδὲ ἀλόγως) qu'Homère a introduit cet épisode; mais, je l'ai déjà dit, Héra c'est l'air (ἀήρ), et il nomme Artémis la lune; tout ce qui subit un dommage est l'ennemi juré de qui le lui inflige; c'est pourquoi il a posé en principe que la lune est l'ennemie de l'air, évoquant son déplacement aérien, sa course. Il est dans l'ordre que la lune ne tarde pas à avoir le dessous; en effet, alors que l'air est infini, répandu en tous lieux, elle est de moindre importance, sans cesse obscurcie par les phénomènes aériens, éclipses, ciel couvert, nuages dont la course lui fait écran. Voilà pourquoi la récompense de la victoire a été attribuée à l'air, qui la dépasse en grandeur et ne cesse de lui créer de l'embarras [...] Qui donc est assez fou pour parler de dieux qui se livrent de mutuels combats, alors qu'Homère n'a raconté cette histoire divine que dans un sens physique et par allégorie (Ὁμήρου φυσικῶς ταῦτα δι' ἀλληγορίας θεολογήσαντος) ? » (67).

C'est avec le pseudo-Héraclite que l'allégorie d'origine stoïcienne connut le plus d'éclat et d'ampleur. Après ce sommet, elle décroît. Deux auteurs seulement de quelque importance poursuivent la tradition du Portique : l'un est l'anonyme (un pseudo-Plutarque) du traité *Sur la vie et la poésie d'Homère* (68), qui soumet le poète à un examen concernant à la fois le contenu et la langue; l'autre est Porphyre, sur lequel nous reviendrons longuement ailleurs (69); dans ses *Recherches homériques* (Ὁμηρικὰ ζητήματα), il pose, à propos de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, une série de questions d'une subtilité souvent excessive, auxquelles il répond lui-même, en s'inspirant parfois de l'allégorie stoïcienne; surtout, son interprétation de *L'antre des nymphes*, qui constitue l'objet central d'une de nos prochaines recherches, relève, comme on le verra là, d'un parfait allégorisme.

(67) *Ibid.* 55-58, p. 77, 20-79, 19.
(68) Cf. K. Ziegler, art. *Plutarchos*, 2°, dans *R. E.*, 41. Halbbd., 1951, col. 874-878; A. Ludwich, *Plutarch über Homer*, dans *Rheinisches Museum f. Philologie*, N. F., 72, 1917-1918, p. 537-593; Buffière, *op. cit.*, p. 72-77.
(69) Dans l'ouvrage annoncé *supra*, p. 136, n. 16.

CHAPITRE IX

LA DÉFIANCE DES GRAMMAIRIENS D'ALEXANDRIE A L'ÉGARD DE L'ALLÉGORISME STOICIEN

A la fin du IIIe siècle avant notre ère et au début du IIe, la légitimité de l'interprétation allégorique d'Homère fut l'occasion d'une querelle entre grammairiens; alors que ceux de Pergame, avec Cratès de Malle, étaient, comme on l'a vu, des partisans enthousiastes de ce mode d'exégèse, ceux de l'école rivale d'Alexandrie marquèrent une opposition énergique à l'allégorisme de la postérité stoïcienne, aussi bien dans sa forme réaliste que dans sa forme intempérante. On notera que ces Alexandrins sont d'ailleurs bien antérieurs aux derniers représentants de l'une et l'autre tendances du stoïcisme, à Strabon comme à Héraclite, qui connurent leur critique et n'y trouvèrent qu'une raison de s'ancrer plus profondément dans leur allégorie. Deux noms dominent cette réaction d'Alexandrie : ceux d'Ératosthène et d'Aristarque.

ÉRATOSTHÈNE Ératosthène de Cyrène (1) fut, en 246, appelé par Ptolémée III Évergète à la direction de la célèbre bibliothèque d'Alexandrie, où il succéda à Apollonius de Rhodes; il était philologue, historien et mathématicien. Mais c'est en tant que géographe (auteur de Γεωγραφικά) qu'il intervint dans la querelle de l'allégorie; il se moque en effet de ceux qui, par ce procédé, attribuent à Homère des connaissances géographiques sérieuses, et Strabon, qui défend précisément la thèse opposée, nous a conservé quelques-unes de ses objections. Ératosthène s'interdisait de chercher dans ces poèmes aussi bien un enseignement philosophique que des données d'histoire ou de géographie : « Tout le monde tient que la poésie d'Homère est une réflexion philosophique (φιλοσόφημα), sauf Ératosthène, qui défend de juger ces poèmes d'après un critère rationnel, comme de leur demander une information positive (μὴ κρίνειν πρὸς τὴν διάνοιαν μηδ' ἱστορίαν ζητεῖν) » (2). Homère n'est pour lui qu'un agréable psycha-

(1) Cf. SCHMID-STÄHLIN II, 1, p. 246 sq.
(2) STRABON, *Geographica* 1, 2, 16, éd. Meineke I, p. 32, 25-28.

gogue, et nullement un professeur, ce dont s'indigne Strabon, qui voit au contraire dans ce poète le premier éducateur et le plus sage moraliste : « Car le poète, de l'avis d'Ératosthène, n'a en vue que le divertissement, nullement l'enseignement (ψυχαγωγίας, οὐ διδασκαλίας). Tout au contraire, les Anciens déclarent que la première philosophie est celle des poètes (φιλοσοφίαν πρώτην τὴν ποιητικήν), qui, dès notre jeunesse, nous achemine vers la vie et nous apprend agréablement ce qui se fait, ce qu'il faut endurer, comment il faut agir; et nos amis disaient que seul le poète possède la sagesse » (3). Il daube notamment sur l'application des exégètes réalistes à extraire une documentation géographique de la navigation d'Ulysse; autant vaudrait rechercher l'artisan qui a confectionné l'outre des vents, — plaisanterie qui suscite l'indignation de Strabon et de son collègue Polybe : « Polybe ne loue pas non plus Ératosthène d'avoir déclaré que l'on découvrirait l'itinéraire de l'errant Ulysse le jour où l'on trouverait le cordonnier qui a cousu l'outre des vents » (4).

ARISTARQUE Aristarque de Samothrace, qui vécut de 217 à 145, fut également bibliothécaire d'Alexandrie (5), et l'allégoriste Apollodore fut son élève, peu fidèle. Car Aristarque se défie de l'allégorie, qui lui apparaît comme une forme de mensonge, comme une contrainte imposée de force à la signification obvie du récit, que l'on torture pour lui faire livrer un enseignement physique, moral et surtout historique; un commentaire d'Eustathe montre avec quelle sagacité Aristarque avait démonté le mécanisme de l'interprétation allégorique : « A cause du mensonge qui leur est naturel, ils donnent congé à la représentation matérielle, et ils s'empressent d'appliquer au mythe le traitement allégorique (εἰς τὴν ἐξ ἀλληγορίας θεραπείαν τοῦ μύθου), soit qu'ils orientent leur recherche du côté de la physique, comme il apparaît assez largement chez d'autres auteurs, ou bien du côté de la morale, souvent aussi du côté de l'histoire. Car un grand nombre de mythes font l'objet d'un traitement historique (πρὸς ἱστορίαν ἐκθεραπεύονται) : un événement quelconque serait véritablement survenu dans la vie qui est la nôtre, et le mythe aurait imposé de force à cette vérité une présentation merveilleuse (τὸ ἀληθὲς ἐκβιαζομένου πρὸς τὸ τερατωδέστερον) » (6).

(3) *Ibid.* 1, 2, 3, p. 19, 18-23.
(4) *Ibid.* 1, 2, 15, p. 30, 31-31, 3.
(5) Sur cet auteur, voir SCHMID-STÄHLIN II, 1, p. 264 sq.; K. LEHRS, *De Aristarchi studiis homericis*[3], Lipsiae 1882; A. ROEMER, *Aristarchea*, dans E. BELZNER, *Homerische Probleme*, I, Leipzig-Berlin 1911, p. 117 sq.; A. CLAUSING, *Kritik und Exegese der homerischen Gleichnisse im Altertum*, diss. Freiburg im Br., Parchim 1913; A. ROEMER, *Die Homerexegese Aristarchs in ihren Grundzügen*, dans *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, XIII, 2-3, Paderborn 1924, spécialement, pour ce qui nous intéresse, les p. 153-156, intitulées « Der Sinn der homerischen Mythen »
(6) EUSTATHE 3, 23, cité par ROEMER, *op. cit.*, p. 153.

Connaissant ainsi le caractère artificiel de l'interprétation allégorique, l'Alexandrin se flattait de n'y jamais recourir, et de réduire les mythes à leur sens littéral; contre lui, Eustathe défend « l'allégorie, alors même qu'Aristarque prétendait, comme on l'a déjà écrit, ne solliciter par l'allégorie (περιεργάζεσθαι ἀλληγορικῶς) aucune des légendes poétiques, ne jamais sortir de la lettre du récit (ἔξω τῶν φραζομένων) » (7). Une scholie à l'*Iliade* fait écho au même souci d'Aristarque de s'en tenir au sens mythique obvie : « Aristarque réclame, au nom des droits de la poésie, que les récits des poètes soient reçus comme de purs mythes (μυθικώτερον), et que l'on ne prenne pas, < par l'allégorie >, un soin indiscret pour sortir de leur littéralité » (8).

A la méthode allégorique, ce grammairien substituait une exégèse philologique, et, conformément au principe qui devait être surtout celui de Porphyre, il se faisait une règle d'éclairer Homère par lui-même, Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν (9). Certaines scholies fournissent des exemples de son procédé. Soit, au chant II de l'*Iliade*, vers 493 et suivants, le passage où Homère dresse la liste de la puissance navale engagée par les Grecs, « dit les commandants des nefs et le total des nefs » (v. 493, trad. Mazon, II, p. 48); c'était une question traditionnelle de se demander pourquoi le poète attend le début de la dixième année de guerre pour donner ce « catalogue » des vaisseaux; on répondait par exemple qu'il avait laissé s'opérer la division des Grecs en tribus consécutive à la colère d'Achille, ou bien que son art n'est pas tenu à l'ordre chronologique (10). Surtout, l'on s'interrogeait sur le principe qui avait présidé à l'ordonnance de ce catalogue, sur la raison pour laquelle les Béotiens l'inauguraient; les exégètes allégoristes voyaient dans ce fait l'expression de considérations d'ordre historique ou géographique, littéraire ou mythologique : Homère aurait ainsi voulu marquer la position centrale de la Béotie, la multitude de ses villes, l'importance de sa flotte, le nombre de ses amiraux, son excellente situation stratégique qui avait fait y rassembler toute l'*armada*, ou encore rendre hommage aux Muses ou au fils de Deucalion, dont cette province était le séjour favori. Mais aucune de ces explications ne résistait à l'examen, et Aristarque y voit le type de la recherche oiseuse; il fallait bien que le poète commençât par une province; il l'a choisie plus ou moins au hasard, et son énumération ne reflète aucun ordre particulier; quel qu'eût été son choix, on pourrait en trouver une raison tout aussi vraisemblable : « Dans le catalogue des navires, comme dans celui des soldats, quel est le principe de l'énumération ? S'il commence par les Béotiens, ce

(7) Eustathe 561, 28 (*ad* E 395), cité par Roemer, p. 153.

(8) *Scholie ad* E 385, éd. Bekker I, p. 159 b 41-43; Roemer, qui cite cette scholie p. 154, y introduit ἀλληγορικῶς par comparaison avec le texte précédent.

(9) C'est Roemer, p. 16, qui applique à Aristarque cette règle porphyrienne.

(10) *Scholie ad* B 494, éd. Dindorf III, p. 136, 1-30. Cf. *The Homeric Catalogue of Ships*, edited with a Commentary by Th. W. Allen, Oxford 1921.

n'est pas, dit Aristarque, pour observer une préséance. Certains veulent que ce soit parce que la Béotie occupe une situation centrale au milieu de la Grèce [...] Ou parce qu'elle avait la plus importante marine, comme sa colonie de Phénicie. Ou bien parce que c'est à Aulis que fut rassemblée la flotte. Ou encore parce qu'Hellène, le fils de Deucalion, séjourna en Béotie » (11). Une autre scholie au même passage de l'*Iliade* est plus explicite encore : « Certains disent qu'Homère a commencé son catalogue par les Béotiens pour faire honneur aux Muses qu'il a invoquées; c'est en effet en Béotie même que se trouve la montagne de l'Hélicon, leur séjour habituel. D'autres les contredisent : l'Hélicon n'est pas en Béotie, mais en Phocide; ce n'est donc pas pour cette raison que l'on commence par les Béotiens. Pour certains, les Béotiens doivent cet honneur au fait qu'ils étaient les seuls à compter cinq chefs. D'autres affirment que ce n'est pas pour cette raison, mais parce que la Béotie comprenait de nombreuses cités, que le poète a commencé ainsi son catalogue. Mais cette explication n'est pas davantage raisonnable; car ce n'est pas à la quantité des villes que le catalogue est proportionnel, sinon il commencerait bien plutôt par les Crétois aux cent cités. Il est préférable de dire qu'il débute par les Béotiens parce que c'est à Aulis, ville de Béotie, qu'a été rassemblée la totalité de l'expédition qui allait partir contre Ilion; car cette cité possède deux ports, l'un regardant vers Ilion, l'autre où l'on peut débarquer de tous les points de la Grèce, de sorte que c'est là que l'expédition se forma, et de là qu'elle embarqua. Quant à Aristarque, il soutient que c'est par simple impulsion qu'Homère a choisi ce point de départ; car s'il avait commencé par n'importe quelle autre province, nous aurions encore à en rechercher la raison » (12).

Un deuxième épisode de l'*Iliade* fournit une matière à l'exégèse toute philologique du « prince des grammairiens » (13) : au cours de la mêlée qui retentit dans le chant IV, un trait destiné à Ajax le manque, mais atteint Leucos, vaillant compagnon (ἑταῖρος) d'Ulysse (v. 489 et suivants). Il y avait là de quoi éveiller la curiosité minutieuse des commentateurs : comment un trait lancé sur Ajax peut-il avoir blessé un compagnon d'Ulysse, alors que les Salaminiens et les Locriens, soldats d'Ajax, étaient dans le combat rangés loin des gens d'Ithaque ? Certains tenants de l'interprétation historique en induisaient que l'ordre de la bataille avait été rompu, ou encore qu'Ajax volait de groupe en groupe pour soutenir les défaillants, aidant tantôt Ulysse, tantôt Ménesthée, tantôt Ménélas (14). Aristarque refuse d'aller chercher si loin une explication que l'examen du vocabulaire,

(11) *Ibid.*, p. 136, 30-137, 3.
(12) *Scholie ad* B 494, éd. Bekker I, p. 80 a 18-37.
(13) *Scholie ad* B 316, éd. Maass I, p. 83, 5 : πάνυ ἀρίστῳ γραμματικῷ.
(14) Cf. *Il.* XI, 472 sq.; XII, 370 sq.; XVII, 120 sq.

allié à la considération de l'usage poétique, fournit si facilement; « il cherche à sauver le vers en invoquant la liberté du poète » (15) : ἑταῖρος ne désigne pas nécessairement un concitoyen, mais plus généralement un ami, un collaborateur (συνεργός); c'est ainsi que Patrocle, sans être le concitoyen d'Achille, est appelé son ἑταῖρος; dans ces conditions, rien d'étrange que le malheureux ἑταῖρος d'Ulysse ait été un Salaminien, ce qui justifie sa place derrière Ajax (16). Aux yeux d'Aristarque, le simple bon sens et une attention élémentaire prêtée à la langue même d'Homère suffisaient ainsi à dissiper la plupart des difficultés sur lesquelles les allégoristes construisaient des hypothèses de pure imagination. Mais cette réaction trop raisonnable n'empêcha pas le développement de l'interprétation allégorique, auquel le propre élève d'Aristarque, Apollodore, travailla, on l'a vu, d'une façon décisive.

(15) *Scholie ad* Δ 491, éd. Maass I, p. 157, 26.

(16) *Scholie ad* Δ 491, due à Porphyre, éd. Dindorf III, p. 226, 4-9, et éd. Maass I, p. 157, 23-31. Cf. Roemer, *op. cit.*, p. 228.

CHAPITRE X

L'ALLÉGORIE DES MYTHES GRECS CHEZ LES POÈTES LATINS

Une histoire de l'allégorie homérique chez les Grecs doit comporter un bref appendice sur le traitement allégorique auquel Homère et ses semblables furent soumis dans la poésie latine. On a déjà vu (1) qu'Ennius présentait des vieux mythes une interprétation historique et rationaliste, à l'instar d'Evhémère qu'il avait adapté en latin. Plus tard, Lucrèce dissout la réalité des légendes grecques concernant les enfers; il en montre l'invraisemblance et l'impossibilité, et les réduit à n'être que des avertissements moraux présentés sous la forme concrète de portraits; Tantale incarne la terreur superstitieuse, Tityos la jalousie dans l'amour; Sisyphe est l'ambitieux qui toujours échoue dans sa poursuite des magistratures, et les Danaïdes figurent le jouisseur insatiable : « Tous les châtiments que la tradition place dans les profondeurs de l'Achéron, tous, quels qu'ils soient, c'est dans notre vie qu'on les trouve. Il n'est point, comme le dit la fable, de malheureux Tantale (2) craignant sans cesse l'énorme rocher suspendu sur sa tête, et paralysé d'une terreur sans objet : mais c'est plutôt la vaine crainte des dieux qui tourmente la vie des mortels, et la peur des coups dont le destin menace chacun de nous. Il n'y a pas non plus de Tityos (3) gisant dans l'Achéron, déchiré par des oiseaux; et ceux-ci d'ailleurs dans sa vaste poitrine ne sauraient trouver de quoi fouiller pendant l'éternité. Si effroyable que fût la grandeur de son corps étendu, quand même, au lieu de ne couvrir que neuf arpents de ses membres écartelés, il occuperait la terre tout entière, il ne pourrait pourtant endurer jusqu'au bout une douleur éternelle, ni fournir de son propre corps une pâture inépuisable. Mais pour nous Tityos est sur terre : c'est l'homme vautré dans

(1) *Supra*, p. 148.

(2) Il y a donc deux légendes sur le châtiment de Tantale : l'*Odyssée*, XI, 582 sq., le plonge dans une eau qui le fuit chaque fois qu'il veut en boire; EURIPIDE, *Oreste* 4 sq. (cf. encore CICÉRON, *De finibus* I, 18, 60 et *Tusculanes* IV, 16, 35), le place sous un rocher toujours sur le point de tomber, sans jamais s'y décider. Lucrèce reproduit la deuxième légende, alors que, comme on va le voir, Horace et Phèdre choisissent la première version.

(3) Cf. *Od.* XI, 576 sq.

l'amour, que les vautours de la jalousie déchirent, que dévore une angoisse anxieuse, ou dont le cœur se fend dans les peines de quelque autre passion. Sisyphe (4) lui aussi existe dans la vie; nous l'avons sous nos yeux, qui s'acharne à briguer auprès du peuple les faisceaux et les haches redoutables, et qui toujours se relève vaincu et plein d'affliction. Car solliciter le pouvoir qui n'est qu'illusion et n'est jamais donné, et dans cette recherche supporter sans cesse de dures fatigues, c'est bien pousser avec effort sur la pente d'une montagne un rocher, qui, à peine au sommet, retombe et va aussitôt rouler en bas dans la plaine. De même repaître sans cesse les désirs de notre âme ingrate, la combler de biens sans pouvoir la rassasier jamais, à la manière des saisons, lorsque, dans leur retour annuel, elles nous apportent leurs produits et leurs grâces diverses, sans que jamais pourtant notre faim de jouissances en soit apaisée, c'est là, je pense, ce que symbolisent ces jeunes filles (5) dans la fleur de l'âge, que l'on dit occupées à verser de l'eau dans un vase sans fond, que nul effort ne saurait jamais remplir [...] Enfin c'est ici-bas que la vie des sots devient un véritable enfer » (6). On voit que Lucrèce, malgré sa fidélité épicurienne, se laisse aller à l'allégorie morale des mythes homériques et autres.

De même Horace; Tantale est pour lui le symbole de l'avare, qui ne jouit pas plus de ses trésors amassés qu'il ne ferait d'une peinture (7). Danaé était tenue enfermée par son père Acrisios, mais Jupiter se changea en pluie d'or pour pénétrer jusqu'à elle, et la rendit mère de Persée (8); cette légende signifie pour Horace que l'or ouvre toutes les portes (9). Il voit de même dans les personnages de l'*Iliade* des types universels d'humanité : ce poème décrit la déraison des rois, qui a pour conséquence la misère des peuples; Ulysse est le modèle du voyageur curieux d'observations, comme du sage qui résiste aux épreuves et aux tentations; nous autres, nous sommes les prétendants de Pénélope et les mignons d'Alcinoos (10); pareillement, Agamemnon refusant la sépulture à Ajax est le symbole de l'ambition conduisant jusqu'au crime (11). Un semblable traitement des mythes grecs de l'outre-tombe par l'allégorie morale apparaît enfin dans une fable de Phèdre, qui s'inspire visiblement de ses devanciers pour voir dans les principaux suppliciés infernaux la figure des passions et

(4) Cf. *Il.* VI, 153 sq.; *Od.* XI, 593-600.
(5) Les Danaïdes; cf. BERNHARD, art. *Danaiden*, dans ROSCHER I, 1, col. 949-952, et GRIMAL, *s. u.* « Danaïdes », p. 114-115.
(6) LUCRÈCE, *De la nature* III, 978-1023, trad. Ernout I, p. 150-152.
(7) HORACE, *Satires* I, 1, 68-72; cf. 69-70 : « de te fabula narratur ».
(8) Cf. *Il.* XIV, 319-320.
(9) HORACE, *Odes* III, 16, 1-8.
(10) *Id.*, *Epîtres* I, 2, 1-32.
(11) *Id.*, *Sat.* II, 3, 187-223.

des misères humaines : « La légende d'Ixion (12) tournant sans cesse sur sa roue enseigne que la Fortune est une inconstante qui va et vient. Sisyphe, au prix d'un effort infini, pousse vers le sommet d'une montagne un rocher qui roule au bas de la pente et rend toujours inutile sa sueur; c'est l'indication que les tribulations des hommes sont sans résultat. Tantale mourant de soif debout au milieu d'un fleuve, voilà décrits les avares : les richesses coulent autour d'eux, à leur portée, mais ils n'en peuvent rien toucher. Les criminelles Danaïdes transportent de l'eau dans leurs urnes, sans pouvoir remplir des tonneaux percés; c'est dire qu'il ne restera goutte de tout ce que tu donneras à la luxure. Tityos fut étendu sur neuf arpents, présentant à l'affreuse vengeance son foie toujours renaissant; c'est la preuve que, plus grand est le fonds de terre que l'on possède, plus lourd est le souci dont on est tourmenté. Si l'Antiquité a enveloppé la vérité dans ces oracles, c'est pour que le sage comprît, et que l'ignorant s'égarât » (13).

(12) Cf. P. Weizsäcker, art. *Ixion*, dans Roscher II, 1, col. 766-772, et Grimal, *s. u.* « Ixion », p. 240.

(13) Phèdre, *Fables, appendice* 1, *fab.* 5, 1-18, éd. Dressler, p. 54. Pour faire une histoire complète de l'interprétation allégorique, il faudrait encore insister sur la place qu'y occupent les commentateurs de Virgile, surtout Servius, contemporain de Macrobe; cf. F. Bitsch, *De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis*, diss. Berlin 1911, et E. Norden, *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI* [2], Leipzig 1916.

CHAPITRE XI

LES THÉORICIENS DE L'ALLÉGORIE

1. — TÉMOIGNAGES DES DEUX PREMIERS SIÈCLES

Il faut enfin envisager un certain nombre d'auteurs, fort divers par l'époque comme par l'inspiration, auxquels l'interprétation allégorique d'Homère est redevable par quelque biais. Ils ont en commun un double caractère : d'une part, ils n'appartiennent à aucune des écoles que nous avons rencontrées jusqu'ici, ce qui nous justifie de les avoir gardés pour la fin; d'autre part, alors que ces écoles se signalaient surtout par leur pratique de l'allégorie, ils sont plutôt des spéculatifs qui font la théorie de cette méthode d'interprétation, réfléchissent sur la légitimité du mythe comme mode d'expression sans avoir guère appliqué eux-mêmes leurs idées sous la forme d'un commentaire des textes homériques. C'est ainsi que Denys d'Halicarnasse (1), rhéteur et historien contemporain de l'empereur Auguste, auteur d'un recueil d'*Antiquités romaines* (Ῥωμαϊκὴ ἀρχαιολογία), fait de l'expression mythique un procès nuancé; il reconnaît que les mythes peuvent être profitables, soit qu'ils transmettent allégoriquement des vérités d'ordre physique, soit qu'ils consolent ou purifient; il s'en défie toutefois, et goûte davantage la théologie romaine, qui a évacué le mythe; car la philosophie cachée dans le mythe requiert, pour être saisie, une longue recherche, qui en restreint la diffusion; incapable d'en comprendre la signification profonde, le grand nombre s'arrête à la lettre des histoires divines, et n'y trouve qu'une occasion de mépris ou un encouragement à l'immoralité : « Que nul ne me soupçonne de méconnaître que, parmi les mythes grecs, certains soient utiles aux hommes : les uns, au moyen de l'allégorie (δι' ἀλληγορίας), mettent en lumière les travaux de la nature, d'autres sont composés en vue de consoler les hommes de leurs malheurs, d'autres chassent les troubles et les frayeurs de l'âme et purifient les opinions malsaines, d'autres enfin ont été imaginés en vue de rendre un autre service. Mais, tout en sachant cela aussi bien que quiconque, je me tiens pourtant sur mes gardes avec eux, et je fais

(1) Sur cet auteur, cf. SCHMID-STÄHLIN II, 1, p. 466 sq.

meilleur accueil à la théologie des Romains; je me dis en effet que les profits à retirer des mythes grecs sont médiocres; peu de gens peuvent les utiliser, seulement ceux qui ont approfondi leur destination, et rares sont ceux qui ont part à cette philosophie. Mais l'innombrable masse étrangère à la philosophie aime à prendre dans le pire sens les exposés relatifs aux dieux; quant à son état d'esprit, de deux choses l'une : ou bien elle méprise les dieux en tant qu'ils sont ballottés dans la dernière infortune, ou bien elle ne s'abstient d'aucun des crimes les plus honteux et iniques, voyant que les dieux en sont coutumiers » (2). Cette critique de l'emploi du mythe paraîtra aux chrétiens si opportune qu'Eusèbe tiendra à citer tout le passage dans le II[e] Livre de sa *Préparation évangélique*, 8, 10-12.

Théon d'Alexandrie (3), rhéteur du début du II[e] siècle de notre ère, a laissé dans ses *Exercices d'éloquence* (Προγυμνάσματα) une célèbre définition du mythe : « Le mythe est un discours mensonger qui exprime la vérité en images (λόγος ψευδὴς εἰκονίζων ἀλήθειαν) » (4). Vers la même époque vit Dion Chrysostome (5), dont les *Discours* nous ont déjà procuré plusieurs informations sur l'histoire de l'allégorie. Son *Discours* LIII (Περὶ Ὁμήρου) est un petit traité de l'interprétation homérique; il en passe en revue, sans souci de l'ordre historique, les principaux témoins : Démocrite, Aristarque, Cratès, Aristote, le ps.-Héraclite, Platon, Zénon, Antisthène, Persaios; le discours s'achève par un vigoureux éloge d'Homère, connu jusqu'aux extrémités de la terre, traduit chez les Hindous, véritable Orphée qui charme les féroces barbares, doué pourtant d'une modestie sublime qui l'empêche de signer ses poèmes, alors qu'Hérodote et Thucydide rappellent leur nom à chaque page de leur œuvre. Chemin faisant, Dion définit le problème capital de l'appréciation des poèmes homériques : Homère n'échappe à la critique de Platon que s'il a enclos dans ses récits un enseignement qu'il faut en dégager : « A ce sujet, une autre question se pose, plus longue, plus importante, et pleine de difficulté : Homère mérite-t-il ces reproches, ou bien y a-t-il au fond de ses récits des doctrines physiques (φυσικούς τινας ἐνόντας ἐν τοῖς μύθοις λόγους), selon l'habitude de l'époque, qu'il transmettait aux hommes ? » (6).

(2) DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquit. roman.* II, 20, 1-2, éd. Jacoby I, p. 181, 4-22.

(3) Voir sur lui SCHMID-STÄHLIN II, 1, p. 460 sq., et DEICHGRÄBER, art. *Theon*, 16°, dans *R. E.*, 2. Reihe, 10. Halbbd., 1934, col. 2080-2082.

(4) THÉON, *Progymnasmata* 3, éd. Spengel, p. 72, 28.

(5) Cf. SCHMID-STÄHLIN II, 1, p. 361 sq.; E. WEBER, *De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore*, dans *Leipziger Studien*, 10, 1887, p. 79-268; et L. FRANÇOIS, *Essai sur Dion Chrysostome*, Paris 1921.

(6) DION CHRYSOSTOME, *Orat.* 53, 3, éd. de Budé II, p. 142, 15-19.

2. — PLUTARQUE ET L'ALLÉGORIE

LA MANTIQUE ALLÉGORIQUE Autrement considérable apparaît, toujours à la fin du Ier siècle et au début du IIe, l'apport de Plutarque à l'analyse philosophique du mythe. Un problème analogue à celui de l'exégèse homérique était posé par l'interprétation des réponses oraculaires formulées par la Pythie de Delphes au nom d'Apollon; à l'époque classique en effet, les sentences du dieu se présentaient en termes voilés, et en apparence bien éloignés de la demande des consultants; elles requéraient donc une interprétation qui, abandonnant le sens littéral déroutant, devait découvrir derrière lui une signification opportune; on voit que la démarche était proche de celles des exégètes allégoristes qui, sous les récits apparemment gratuits d'Homère, discernaient un enseignement utile; on pourrait en ce sens parler d'une formulation allégorique de l'oracle dans la bouche de la Pythie, et d'une interprétation allégorique de la part des prêtres qui l'assistaient. Par la suite, la Pythie renonça à s'exprimer ainsi en figures et adopta un langage clair, directement accessible à tous; Plutarque, qui était précisément prêtre d'Apollon Delphique, enregistre avec satisfaction cette évolution dans son dialogue *Sur les oracles de la Pythie* (7) : « En ôtant aux oracles les vers, les grands mots, les périphrases et l'obscurité, le dieu disposa la Pythie à parler aux consultants un langage analogue à celui que les lois tiennent aux cités, les souverains à leurs peuples, ou que les disciples entendent de leurs maîtres; enfin il n'eut en vue que d'être compris et cru » (8). Cette simplification du langage de la Pythie correspond à une évolution dans le goût du public; naguère l'allure étrange et équivoque des oracles frappait la foule de respect et lui paraissait comme l'authentique signature du divin; mais plus tard l'on devint épris de clarté et de simplicité; l'on trouva que l'obscurité poétique retardait et compromettait la découverte du vrai; surtout, on la soupçonna de dissimuler les éventuelles erreurs de la divination : « Avec cette clarté des oracles, il s'est produit à leur sujet, dans l'opinion, une évolution parallèle aux autres changements : autrefois leur style étrange et singulier, tout à fait ambigu (λοξόν) et périphrastique, était un motif de croire (9) à leur caractère divin pour

(7) Cf. R. FLACELIÈRE, *Plutarque, Sur les oracles de la Pythie*, texte et trad. avec une introd. et des notes, thèse, Le Puy 1936; K. ZIEGLER, art. *Plutarchos*, 2°, dans *R. E.*, 41. Halbbd., 1951, col. 829-832; H. VON ARNIM, *Plutarch über Dämonen und Mantik*, dans *Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde*, Amsterdam 1921; et P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, thèse Paris 1950.

(8) PLUTARQUE, *De Pythiae oraculis* 24, 406 F, éd. Sieveking, p. 52, 24-53, 2, trad. Flacelière, p. 140.

(9) εἰς ὑπόνοιαν; la présence de ce terme technique propre à l'allégorie invite à étendre à ce procédé les analyses de Plutarque.

la foule qu'il remplissait d'admiration et d'un religieux respect; mais plus tard on aima apprendre chaque chose clairement et facilement, sans emphase ni recherche de style (10), et l'on accusa la poésie qui entourait les oracles de s'opposer à la connaissance de la vérité, en mêlant de l'obscurité et de l'ombre aux révélations du dieu; même l'on suspectait déjà les métaphores, les énigmes, les équivoques (τὰς μεταφορὰς καὶ τὰ αἰνίγματα καὶ τὰς ἀμφιβολίας) d'être pour la divination comme des échappatoires et des refuges ménagés pour permettre au devin de s'y retirer et de s'y cacher en cas d'erreur » (11).

Un semblable abandon de l'expression poétique équivoque s'observe, hors du domaine de la mantique, dans le langage de l'histoire et de la philosophie, qui substituent aux séductions du mythe une forme simplement didactique : « Le langage subit la même transformation et le même dépouillement : l'Histoire descendit de la poésie comme d'un char et c'est surtout grâce à la prose, et en allant à pied, qu'elle sépara la vérité de la légende (τοῦ μυθώδους ἀπεκρίθη τὸ ἀληθές); la Philosophie, maintenant, préférait éclairer et instruire plutôt qu'éblouir, et ne faisait plus ses recherches qu'en prose » (12). On sait que Plutarque était un adversaire déterminé du stoïcisme, contre lequel il a dirigé plusieurs traités; il est naturel de penser que cette approbation qu'il marque lorsqu'il voit la mantique et d'autres disciplines renoncer à l'expression allégorique est une forme de désaveu de l'allégorisme stoïcien. Certains esprits ne goûtaient pas cette clarification des oracles, et déploraient le beau temps où la Pythie s'exprimait par allégorie; Plutarque raille cette survivance infantile et cet attachement à l'imagerie, tout en admettant que la présentation voilée et indirecte de la vérité correspond à la tournure de l'esprit humain : « Cependant, de même qu'autrefois l'on reprochait aux oracles leur ambiguïté et leur obscurité, voici que maintenant certaines gens dénoncent en eux une trop grande clarté! C'est là une mentalité tout à fait puérile et sotte : les enfants, en effet, en voyant des arcs-en-ciel, des halos, des comètes, éprouvent plus de plaisir et de joie qu'à voir la lune et le soleil, et ceux-là, de même, regrettent les énigmes, les allégories, les métaphores (τὰ αἰνίγματα καὶ τὰς ἀλληγορίας καὶ τὰς μεταφοράς) de l'oracle, qui n'étaient que des réfractions appropriées à la nature de nos esprits mortels et avides d'images (φανταστικόν) » (13).

Plutarque reconnaît néanmoins que tout n'était pas mauvais dans la mantique allégorique, et il admet que l'on ait pu l'apprécier : « Je ne saurais m'étonner, certes, que l'on ait eu besoin parfois, dans

(10) Traduction insuffisante pour μηδὲ πλάσματι : « sans recours à la fiction ».
(11) *De Pyth. orac.* 25, 406 F-407 B, p. 53, 6-19, trad. p. 140-142.
(12) *Ibid.* 24, 406 E, p. 52, 16-21, trad. p. 140.
(13) *Ibid.* 30, 409 CD, p. 58, 23-59, 6, trad. p. 152.

l'ancien temps, de quelque ambiguïté, de détours et d'obscurité » (14). D'abord le voile de l'allégorie se laisse toujours percer par le sage, alors que la clarté même n'est pas toujours entendue de l'ignorant, et Plutarque illustre cette remarque par une citation de Sophocle (15) elle-même fort obscure : « Mais il faut bien se souvenir de ce que dit Sophocle : "Le sage entend toujours les énigmes du dieu; pour le fou, ses leçons, même claires (φαῦλον), sont vaines" » (16). Surtout, la vérité nue n'est pas toujours bonne à dire; car l'oracle ne recevait pas seulement la visite des particuliers; il était encore consulté par des cités et par des rois; les contrarier de front n'aurait pas été favorable à la prospérité des ministres d'Apollon, dont était Plutarque; d'où l'utilité d'une présentation allégorique des sentences du dieu; sans rien sacrifier de la vérité, qui jamais n'échappait à la perspicacité des consultants, on en adoucissait ainsi la brutalité, comme l'on tamise une lumière trop crue : « Pour cela, le dieu, sans consentir à cacher la vérité, la manifeste d'une manière détournée : en la mettant sous forme poétique, — comme l'on ferait d'un rayon lumineux en le réfléchissant et en le divisant plusieurs fois, — il lui enlève ce qu'elle a de blessant et de dur [...] Aussi entourait-il les révélations d'équivoques (17) et de circonlocutions, qui dérobaient le sens de l'oracle aux autres sans échapper toutefois aux intéressés et sans les abuser, lorsqu'ils s'appliquaient à comprendre » (18). Ce privilège de dissimuler la vérité aux indignes pour ne la livrer qu'à ceux qui y ont droit, a été de tout temps tenu pour le bénéfice le plus précieux de l'allégorie, comme nous le montrerons ailleurs (18 *bis*), ce qui suffirait à nous justifier d'avoir invoqué au profit de l'élucidation de l'allégorie homérique ces réflexions de Plutarque sur l'évolution de la mantique apollinienne.

Un témoignage analogue apparaît dans son traité *Sur Isis et Osiris* (19), lorsqu'il oppose, aux fictions gratuites et vides de toute signification, le mythe qui exprime sous forme concrète des vérités supérieures insaisissables directement, de la même façon dont l'arc-en-ciel est le reflet chatoyant du soleil invisible; il s'agit des légendes

(14) *Ibid.* 26, 407 C, p. 54, 9-10, trad. p. 142-144.

(15) Fgt 771 de l'édition Jebb-Headlam-Pearson, p. 22-24. Ce fragment, tiré d'un drame inconnu, est encore cité, précédé d'un vers supplémentaire, par CLÉMENT D'ALEX., *Strom.* V, 4, 24, texte que l'on retrouvera *infra*, p. 272. φαῦλος se dit couramment du discours ordinaire, par opposition à l'expression allégorique plus longue et plus obscure, de la « lettre » par opposition à l' « esprit »; cf. PLATON, *Phédon* 69 c : οὐ φαῦλοι εἶναι, ἀλλά... αἰνίττεσθαι, fort mal rendu dans la traduction Robin, p. 21, par « ne soient pas *sans mérite*, mais... », etc. Sur la difficulté d'entendre les oracles, car Apollon ne parle ni attique ni dorien, et le langage des dieux n'est pas celui des hommes, voir DION CHRYSOSTOME, *Orat.* 10, 22-32.

(16) *De Pythiae orac.* 25, 406 F, p. 53, 3-5, trad. p. 140.

(17) Encore ὑπονοίας, qui serait mieux traduit par « sous-entendus ».

(18) *De Pyth. orac.* 26, 407 E, p. 54, 23-55, 2, trad. p. 144.

(18 *bis*) Dans l'ouvrage annoncé *supra*, p. 136, n. 16.

(19) Cf. ZIEGLER, *art. cit.*, col. 843-846.

d'Osiris, Isis et Horus, dont la barbarie choque notre conception de la divinité; sans prétendre à l'objectivité historique, elles ne sont pourtant pas de pure imagination, et doivent au contraire nous apparaître comme des signes porteurs d'importantes vérités; ainsi ces sacrifices empreints d'un deuil farouche, la disposition des temples dont une partie est visible et l'autre souterraine, la notoriété de nombreux tombeaux d'Osiris : « Le récit que je viens de reproduire ne ressemble nullement à ces fables (μυθεύμασιν) inconsistantes, à ces fictions (πλάσμασιν) creuses, que poètes et prosateurs tissent et tendent à la façon des araignées, en tirant d'eux-mêmes leur point de départ, sans l'appuyer sur aucun fondement. Il s'agit de difficultés et d'accidents réels, tu le sais toi-même. Les mathématiciens disent que l'arc-en-ciel est un reflet du soleil et se pare de couleurs chatoyantes quand le soleil se dérobe aux regards dans la nuée; de même ce mythe est le reflet d'un discours qui disperse ainsi notre pensée sur d'autres objets » (20).

L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE DES MYTHES Sans viser directement l'exégèse homérique, ces analyses de Plutarque fournissent donc un apport non négligeable à notre compréhension de l'expression et de l'interprétation allégoriques. Mais il est des passages où cet auteur se prononce expressément sur la lecture d'Homère (21). Dans un traité *Sur la façon dont le jeune homme doit entendre les poèmes* (22), il admet que les mythes homériques les plus décriés sont porteurs d'un enseignement latent qui en élargit singulièrement la portée : « On trouve chez Homère un pareil genre d'enseignement muet (σιωπώμενον γένος τῆς διδασκαλίας), qui joint utilement de profondes spéculations (ἀναθεώρησιν) aux mythes les plus durement calomniés » (23). Toutefois Plutarque n'approuve pas l'allégorie physique des stoïciens, qui voient dans les adultères divins un traité d'astronomie, et dans la coquetterie d'Héra une leçon de cosmologie de l'atmosphère; il tient pour plus naturelle l'allégorie morale, et cette peu édifiante mythologie illustre pour lui les méfaits de la vie dissolue ou les mécomptes d'une séduction trop artificieuse : « Certains commentateurs font violence à ces récits et les détournent de leur sens : l'adultère d'Aphrodite et d'Arès dénoncé par Hélios (24) signifierait que la conjonction de la planète Mars avec la planète Vénus détermine chez ceux qui naissent sous son signe le goût de l'adultère,

(20) Plutarque, *De Iside* 20, 358 EF, éd. Sieveking, p. 19, 22-20, 3.

(21) Sur l'appréciation d'Homère par Plutarque, cf. Decharme, *op. cit.*, p. 465-479, Bates Hersman, *op. cit.*, p. 30 sq., et A. Ludwich, *Plutarch über Homer*, dans *Rheinisches Museum f. Philologie*, N. F., 72, 1917-1918, p. 537-593.

(22) Cf. Ziegler, *art. cit.*, col. 805-807.

(23) Plutarque, *De audiendis poetis* 4, 19 E, éd. Paton, p. 38, 18-20.

(24) *Odyssée* VIII, 266-369.

et que, si le soleil, remontant dans le ciel, les surprend, ces adultères ne restent pas cachés. Quand Héra se pare en l'honneur de Zeus et recourt à une ceinture magique (25), ils veulent qu'il s'agisse en réalité d'une purification de l'air qui s'approche de l'élément igné. Comme si le poète ne donnait pas lui-même l'explication! Ses vers sur Aphrodite apprennent en effet à qui y prête attention qu'une musique frivole, des chansons légères, des discours consacrés à des sujets scandaleux produisent des mœurs licencieuses [...] Le passage sur Héra montre à merveille que le recours aux drogues, à la magie, à la ruse, pour s'attacher les hommes et les séduire, non seulement ne réussit qu'un jour, amène rapidement dégoût et inconstance, mais encore fait succéder le ressentiment au plaisir quand il s'est flétri » (26).

A la place de cette ambitieuse allégorie physique, peut-être Plutarque préférait-il une transposition plus tempérée des mythes, dans la manière de l'allégorie réaliste. C'est ce que donne à penser un passage de la *Vie d'Alexandre*, où se trouve mentionnée avec estime une interprétation de la légende de Médée proche de celle de Palaephatos, et rejoignant par delà celle de Diogène le Cynique : le poison de Médée, thème favori des tragiques, ne serait autre que le naphte, dont Alexandre visite un gisement à Ecbatane : « Voulant donc avec raison restituer au mythe un contenu de vérité (τὸν μῦθον ἀνασῴζοντες πρὸς τὴν ἀλήθειαν), certains disent qu'il s'agit là du poison de Médée, dont elle enduisit la couronne et la tunique célèbres dans la tragédie » (27). On aura d'ailleurs remarqué dans ce texte le souci de « sauver le mythe » par l'interprétation allégorique, préoccupation et remède dont nous avons noté la constance chez les commentateurs d'Homère, et relevé la meilleure expression sous la plume du pseudo-Héraclite.

Il arrive néanmoins à Plutarque de pratiquer l'allégorie cosmologique des vieux mythes, à la manière de ses adversaires stoïciens. Un chapitre du traité *Sur Isis et Osiris* est révélateur à cet égard; Plutarque y amalgame les données de la théogonie hésiodique, la légende égyptienne des tribulations amoureuses d'Isis, et le mythe platonicien de la naissance d'Éros, pour voir dans cette mythologie comparative l'expression allégorique de la génération du monde à partir de l'union du Premier principe et de la matière. Il discerne une correspondance entre les premières substances d'Hésiode et les divinités égyptiennes, entre la Terre et Isis, entre l'Amour et Osiris, entre le Tartare et Typhon; puis il rapproche d'Isis la Pénia platonicienne, Poros d'Osiris, Éros d'Horus; il fait de cette triple divinité femelle l'image de la matière, de cette triple divinité mâle celle du Premier principe, et voit dans le résultat de leur conjonction l'univers,

(25) *Iliade* XIV, 153-189.
(26) *De aud. poet.* 4, 19 E-20 B, p. 38, 21-39, 16.
(27) PLUTARQUE, *Vie d'Alexandre* 35, 686 A, éd. Ziegler, p. 230, 22-24. Cf. *supra*, p. 109-110, et 149-150.

qui réunit les caractères contradictoires de chacun de ses parents. « Peut-être Hésiode lui-même, pour qui les substances premières se réduisent au Chaos, à la Terre, au Tartare et à l'Amour (28), ne chercherait-il pas d'autres principes que ceux-là. Il n'est que de changer les noms, et d'attribuer à Isis celui de la Terre, à Osiris celui de l'Amour, à Typhon celui du Tartare; car le Chaos semble bien n'être pris comme principe qu'à titre d'espace et de lieu de l'univers. Notre sujet réclame en quelque façon le témoignage du mythe platonicien que Socrate développe dans le *Banquet* (29) sur la naissance d'Éros : dans ce mythe, Pénia, désirant des enfants, se serait couchée à côté de Poros endormi et, devenue enceinte de ses œuvres, aurait enfanté Éros; la nature de cet enfant serait mixte et multiforme, en raison de sa naissance à partir d'un père bon, sage, en tout se suffisant à soi-même, et d'une mère dans l'embarras, sans ressources, forcée par le besoin de s'attacher sans cesse à un autre être et de le supplier. Car Poros n'est autre que le Premier principe, objet d'amour et de désir, parfait, se suffisant à soi-même; quant à Pénia, elle désigne la matière, par elle-même privée du Bien, mais fécondée par lui, toujours à désirer et à recevoir. Le monde qui provient de leur union, c'est-à-dire aussi Horus, n'est ni éternel, ni impassible, ni incorruptible, mais il ne comporte pas de commencement, il est disposé pour subir des changements et des retours périodiques, il subsiste toujours jeune et ne sera jamais détruit » (30).

Le chapitre suivant du même traité *De Iside* précise cette allégorie de la matière et définit l'usage philosophique du mythe, qu'on ne saurait substituer au raisonnement, mais dont il faut considérer la ressemblance, toujours partielle, avec la réalité; muni de cette précaution, Plutarque repousse deux théories de la matière que pourrait accréditer une interprétation trop servile du mythe du *Banquet*, à savoir la conception aristotélicienne d'une matière totalement inqualifiée, et la représentation pessimiste d'une matière mauvaise qui serait l'ennemie du Premier principe : « Il ne faut pas utiliser les mythes comme l'on ferait de démonstrations rigoureuses (οὐχ ὡς λόγοις πάμπαν οὖσιν), mais prendre dans chacun ce qui a trait au sujet et présente avec lui une ressemblance (ἀλλὰ τὸ πρόσφορον ἑκάστου τὸ κατὰ τὴν ὁμοιότητα λαμβάνοντας). Lors donc que nous parlons de matière, il ne faut pas nous laisser attirer par l'opinion de quelques philosophes, et concevoir un corps par lui-même privé de vie, de qualité, d'activité et d'efficience; car nous disons bien que l'huile est la matière du parfum, l'or celle de la statue, alors que ces substances ne sont pas dépourvues de toute qualité; jusqu'à l'âme et la pensée humaines,

(28) HÉSIODE, *Théogonie* 116-120.

(29) PLATON, *Banquet* 203 a-c; on sait que les noms mêmes de Poros et de Pénia sont des allégories : « Expédient » et « Pauvreté ».

(30) PLUTARQUE, *De Iside* 57, 374 B-D, éd. Sieveking, p. 57, 4-27.

que nous donnons comme matière de la science et de la vertu, à arranger et à régler par la raison; certains ont même vu dans l'intelligence le lieu des formes et comme la matière qui reçoit l'empreinte des intelligibles; quelques-uns aussi soutiennent que la semence femelle n'est pas une force ni un principe, mais la matière et l'aliment de la génération. Par conséquent, cette déesse, qui toujours participe du Premier dieu et s'adonne à l'amour des choses bonnes et belles qui l'entourent, ne doit pas être conçue comme son ennemie; mais, de même que nous disons d'un homme respectueux des lois et juste qu'il s'éprend en toute justice, et d'une honnête femme qu'elle désire pourtant avoir un mari et s'unir à lui, de même elle s'attache sans cesse à lui, elle le supplie, et se trouve comblée de ce qu'il y a de plus souverain et de plus pur » (31).

L'ALLÉGORISME STOÏCISANT DE L'OPUSCULE *SUR LES FÊTES DÉDALES*

Mais il y a plus. Dans un opuscule malheureusement perdu, mais dont un fragment a été conservé dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, III, 1-2, *Sur les fêtes Dédales qui se célèbrent à Platée* (32), Plutarque présente, de certaines légendes et manifestations cultuelles relatives à Héra, une interprétation allégorique qui évoque à s'y méprendre l'exégèse stoïcienne, y compris l'usage de l'étymologie. Le fragment débute par une déclaration de principe où s'exprime clairement le postulat de toute allégorie: l'enseignement de l'Antiquité en matière de sciences physiques et naturelles a été transmis sous la couverture soit de récits théologiques mystérieux, soit d'énigmatiques liturgies initiatiques et sacrificielles. « Chez les Anciens, Grecs aussi bien que barbares, la science de la nature (φυσιολογία) se présentait sous la forme d'un exposé physique caché dans des mythes (λόγος ἦν φυσικὸς ἐγκεκαλυμμένος μύθοις), le plus souvent comme une théologie d'allure mystérieuse, dissimulée par des énigmes et des sous-entendus (δι' αἰνιγμάτων καὶ ὑπονοιῶν ἐπίκρυφος), dans laquelle les choses exprimées sont, pour la foule, plus claires que les choses tues, mais les choses tues plus significatives que les choses exprimées. Voilà qui apparaît avec évidence dans les poèmes orphiques, dans les légendes égyptiennes et phrygiennes. Mais ce sont surtout les liturgies d'initiation aux mystères et les rites symboliques des sacrifices (τὰ δρώμενα συμβολικῶς ἐν ταῖς ἱερουργίαις) qui manifestent la pensée des Anciens » (33).

Ainsi en est-il de l'incompatibilité qui se manifeste entre le culte de Dionysos et celui d'Héra; elle ne fait qu'exprimer une leçon de

(31) *Ibid.* 58, 374 E-375 A, p. 57, 28-58, 19.

(32) Cf. ZIEGLER, *art. cit.*, col. 851. L'authenticité de ce texte, sans être hors de doute, est difficile à rejeter.

(33) PLUTARQUE, *Ex opere de Daedalis Plataeensibus* 1, éd. Bernardakis, p. 43, 3-13.

physiologie, à savoir la contre-indication de l'ivresse, patronnée par ce dieu, dans l'accomplissement de l'acte du mariage, auquel préside cette déesse : « C'est ainsi, pour ne pas nous écarter du présent entretien, que l'usage et les convenances veulent qu'Héra n'ait rien de commun avec Dionysos; on se garde d'associer leurs sacrifices; leurs prêtresses athéniennes, quand elles se rencontrent, dit-on, ne s'adressent pas la parole, et absolument aucun lierre (34) n'est introduit dans le territoire consacré à Héra. Il ne s'agit pas d'une jalousie légendaire et puérile. Mais c'est que cette déesse préside aux mariages, conduit la fiancée à son époux, et que l'ivresse est inconvenante aux jeunes mariés, tout à fait déplacée dans les noces; c'est ce que dit Platon (35); car l'ivrognerie trouble les âmes et les corps; par elle, la semence émise et fécondée est informe, s'égare, et prend racine dans de mauvaises conditions » (36). Autre détail significatif, le soin que l'on met à extirper le fiel des animaux immolés à Héra, pour marquer que l'aigreur n'est pas de mise entre époux : « D'autre part, les sacrificateurs d'Héra n'offrent pas le fiel, mais l'enterrent près de l'autel, signifiant que la vie conjugale de la femme et de l'homme doit être exempte de colère, de rancœur, pure de tout ressentiment et de toute amertume » (37).

Mais les mythes, plus encore que les rites, sont porteurs d'enseignements. Soit par exemple la curieuse légende — et qui va à l'encontre de tant d'autres où s'affirme au contraire l'hostilité des deux déesses (38) — de l'amitié entre Héra et Léto; Léto avait servi de paravent aux amours de Zeus et d'Héra, et leur avait permis de demeurer secrètes; pour marquer sa reconnaissance, Héra avait voulu que son culte fût mêlé à celui de Léto, d'où résulta une certaine confusion entre leurs deux personnes divines : « Mais cette portée symbolique apparaît davantage dans les récits et dans les mythes (τοῦτο δὴ τὸ συμβολικὸν εἶδος ἐν τοῖς λόγοις καὶ τοῖς μύθοις ἔστι μᾶλλον). On raconte par exemple qu'Héra, alors que, encore vierge, elle était élevée en Eubée, fut enlevée par Zeus; il la transporta dans cette région-ci et la cacha dans le Cithaeron, qui leur offrait, dans une grotte retirée, une chambre nuptiale naturelle. Comme Macris, nourrice d'Héra, allait à sa découverte et voulait faire des recherches, le Cithaeron arrêta son enquête indiscrète et ne la laissa pas approcher de l'endroit en question, sous prétexte que Zeus y dormait et habitait avec Léto. Macris s'en retourna, et ainsi Héra demeura cachée; mais, dans la

(34) Plante consacrée à Dionysos; cf. F. A. VOIGT et E. THRAEMER, art. *Dionysos*, dans ROSCHER I, 1, col. 1060, 1090-1091, 1097-1098, etc.

(35) Dans un étonnant passage des *Lois* VI, 775 b-e, qui a si vivement frappé l'Antiquité; cf. *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima*, edited with Introduction and Commentary by J. H. WASZINK, Amsterdam 1947, p. 333-334.

(36) PLUTARQUE, *Daed. Plat.* 2, p. 43, 14-44, 7.

(37) *Ibid.* 2, p. 44, 7-11.

(38) Cf. R. ENGELMAN, art. *Leto*, dans ROSCHER II, 2, col. 1960, et GRIMAL, *s. u.* « Léto », p. 259-260.

suite, elle garda de la reconnaissance à Léto, et elle établit qu'elles auraient même temple et même autel; il en résulte que l'on y sacrifie à Léto Mychia, c'est-à-dire "des profondeurs"; certains disent Nychia, "des ténèbres"; l'un comme l'autre de ces noms expriment l'idée (σημαίνεται) de cachette et de refuge secret. Pour quelques auteurs, c'est Héra elle-même, pour s'être unie là à Zeus en cachette et sans être vue, qui reçoit ce nom de Léto Nychia; lorsque leurs noces devinrent notoires, et que, d'abord dans la région même du Cithaeron et de Platée, leur union fut divulguée, Héra fut appelée Téléia, "celle qui accomplit l'union des sexes", et Gamélios, "celle qui préside au mariage" » (39).

Ce rapprochement d'Héra et de Léto et cette relative confusion de leurs dénominations expriment un enseignement physique; car Héra est la terre, et Léto la nuit; or la nuit n'est autre que l'ombre de la terre, ce qui explique que les deux déesses soient étroitement liées : « Pour entendre ce mythe d'une façon plus physique, et aussi plus décente (οἱ δὲ φυσικῶς μᾶλλον καὶ πρεπόντως ὑπολαμβάνοντες τὸν μῦθον), voici comment certains voient la réunion en une même personne d'Héra et de Léto. Héra est la terre, comme on l'a dit; étant en quelque sorte l' "oubli" (ληθώ) (40) pour ceux qui sombrent dans le sommeil, Léto est la nuit. Mais la nuit n'est autre que l'ombre de la terre; car lorsque la terre s'approche du couchant et cache le soleil, elle est comme un écran déployé et l'air s'obscurcit; c'est ce même glissement qui produit l'éclipse de la pleine lune, lorsque, pendant la révolution de la lune, l'ombre de la terre effleure et intercepte son éclat » (41). Un autre indice en faveur de l'identification d'Héra et de Léto apparaît dans le fait qu'elles ont toutes deux pour fille Ilithye, déesse des accouchements : « Que Léto ne soit autre qu'Héra, voici comment s'en assurer. Nous désignons aujourd'hui Artémis comme la fille de Léto; mais nous l'appelons aussi Ilithye. Héra et Léto sont donc deux appellations d'une déesse unique » (42). La même conclusion s'impose si l'on réfléchit que leurs fils respectifs, Arès et Apollon, sont l'un et l'autre l'incarnation d'une même force secourable aux hommes dans leurs difficultés, ou qu'ils ont prêté l'un et l'autre leur nom à deux astres de nature semblablement

(39) *Daed. Plat.* 3, p. 44, 12-45, 6.

(40) Ce rapprochement Λητώ-ληθώ est classique dans l'exégèse stoïcienne; cf. *supra*, p. 165-166.

(41) *Daed. Plat.* 4, p. 45, 7-16.

(42) *Ibid.* 5, p. 45, 17-21. Le raisonnement de Plutarque est probablement le suivant : Ilithye est communément tenue pour la fille d'Héra (cf. L. VON SYBEL, art. *Eileithyia*, dans ROSCHER I, 1, col. 1219-1221, et GRIMAL, *s. u.* « Ilithye », p. 229); il est d'ailleurs naturel qu'un lien de parenté unisse la déesse de l'enfantement à la protectrice du mariage. Or il arrive également qu'*Ilithye* soit donné comme un surnom d'Artémis, fille de Léto, attribution passée à Rome dans la personne de *Diana Lucina*, patronne des parturientes (cf. CICÉRON, *De nat. deor.* II, 27, 68, et *supra*, p. 126). De ce rapprochement des deux filles, on pouvait conclure à celui de leurs mères.

ignée, le Soleil et la planète Mars : « D'autre part, de Léto naquit Apollon, et d'Héra Arès; mais une seule puissance appartient à l'un et à l'autre; car Arès doit son nom à ce qu'il "vient en aide" (ἀρήγων) dans les épreuves dues à la violence et à la guerre, et Apollon doit le sien à ce qu'il "délivre" (ἀπαλλάττων) et "libère" (ἀπολύων) l'homme de la sujétion des maladies corporelles. C'est aussi la raison pour laquelle, entre tous les astres les plus brûlants et les plus proches du feu, le Soleil a été appelé Apollon, et la planète ignée a reçu le nom d'Arès » (43). Enfin, l'identité des deux déesses ressort du rapprochement qu'il faut établir entre Héra, protectrice du mariage et mère de la divinité préposée aux accouchements, et Léto, mère du dieu solaire; en effet, qu'est la génération, fin du mariage, sinon un effort pour faire contempler le soleil par l'enfant ? « Et il n'est pas impensable que la même déesse soit dite présider aux mariages et soit tenue pour la mère d'Ilithye et d'Hélios; car la génération est la fin du mariage; or la génération est le passage, des ténèbres, au soleil et à la lumière; et le poète a bien raison de dire (*Iliade* XVI, 187-188): "Et dès qu'Ilithye, qui veille aux douleurs de l'enfantement, l'eut amené au jour, dès qu'il eut vu la clarté du soleil". Le poète, par ce rapprochement, a judicieusement resserré sa composition, en montrant le caractère violent de l'enfantement, et il a assigné comme but de la génération la vue du soleil. C'est donc bien aussi la même déesse qui pousse les humains à s'unir dans le mariage, pour préparer la génération » (44).

Une autre légende relative à Héra concernait plus directement les festivités de Platée, et racontait par quel stratagème proche de l'envoûtement Zeus, délaissé par son épouse, avait reconquis l'infidèle : « Peut-être faut-il aussi rapporter ce mythe passablement naïf : lorsque Héra fut en désaccord avec Zeus et ne voulut plus habiter avec lui, mais se cacher, il fut dans l'embarras et dans l'hésitation; il rencontra Alalcoménée, héros de l'endroit, et apprit de lui qu'il fallait berner Héra en feignant d'épouser une autre femme. Avec l'aide d'Alalcoménée, on coupa en cachette un chêne tendre et d'une grande beauté, on le façonna et on le disposa comme une fiancée, en lui donnant le nom de Dédale. On entonna ensuite l'épithalame, les Nymphes Tritonides firent couler des bains, la Béotie apprêta les flûtes et les fêtes. Comme ces préparatifs touchaient à leur fin, Héra ne tint plus; elle descendit du Cithaeron, suivie d'un cortège des femmes de Platée, et, folle de colère et de jalousie, elle courut à Zeus; mais quand elle aperçut la figurine, elle se réconcilia dans la joie et les rires, et c'est elle qui conduisit la fiancée. Elle entoura

(43) *Ibid.* 5, p. 45, 21-46, 3. On a vu plus haut, p. 126, 128-129, etc., que l'identification d'Apollon et du Soleil, grâce à divers artifices étymologiques, était aussi un lieu commun de l'allégorie stoïcienne.

(44) *Ibid.* 5, p. 46, 3-14. Pour la citation de l'*Iliade*, trad. Mazon III, p. 106.

d'hommes la statue de bois, et donna à la fête le nom de Dédales; pourtant elle brûla la statue, bien qu'elle fût inanimée, par jalousie » (45).

Le message théorique que Plutarque discerne sous cet aimable mythe allie l'allégorie cosmique des stoïciens et l'allégorie historique des exégètes réalistes; la brouille du couple divin signifie la discorde catastrophique des éléments de l'univers; la colère de Zeus, c'est l'embrasement de la terre par la puissance ignée qui sort de ses limites; la bouderie d'Héra, c'est l'eau qui envahit les plaines; un raz-de-marée qui recouvrit véritablement la Béotie, voilà ce que la plume des mythologues traduisit par l'épisode d'Héra lassée de son époux; s'ils se réconcilient, c'est pour faire entendre que les éléments finirent par rentrer dans l'ordre, et le chêne qui intervient dans le récit indique que cet arbre tutélaire fut le premier à se relever quand décrut le flot : « Voilà donc pour le mythe. Et voici l'enseignement (ὁ μὲν οὖν μῦθος, τοιοῦτος· ὁ δὲ λόγος τοιόσδε). La brouille d'Héra et de Zeus et leur mésentente ne sont autres que le déséquilibre et la perturbation des éléments, lorsqu'ils ne sont plus proportionnés les uns aux autres selon l'ordonnance du monde, mais qu'ils deviennent irréguliers, opposés, déclenchent une lutte sacrilège, brisent leur concert, et consomment la ruine de l'univers. Si donc c'est Zeus, c'est-à-dire la force brûlante et ignée, qui provoque la discorde, le dessèchement saisit la terre; mais si c'est du côté d'Héra, c'est-à-dire de la nature humide et venteuse, que proviennent la violence et l'excès, voici qu'arrive un torrent innombrable qui submerge et inonde toute chose. Un fléau de ce genre survint vers cette époque, et c'est surtout la Béotie qui fut envahie par les eaux; dès que la plaine émergea et que le flux fut calmé, l'apaisement de l'atmosphère dans le retour du beau temps passa pour la concorde et la réconciliation des dieux. Le premier végétal qui surgit de terre fut le chêne, et les hommes se prirent à aimer cet arbre qui fournissait en permanence la nourriture vitale et le salut. Car ce n'est pas seulement pour les âmes pieuses, comme le dit Hésiode (*Travaux et Jours* 233), mais aussi pour ceux que la ruine a épargnés, que le chêne "porte, à son sommet, des glands, en son milieu des abeilles" » (46).

(45) *Ibid.* 6, p. 46, 15-47, 12. Cette légende de la brouille entre Zeus et Héra et de leur réconciliation comportait plusieurs variantes : tantôt c'est Cithaeron lui-même, roi de Platée, qui tenait le rôle de conseiller ici dévolu à Alalcoménée (cf. GRIMAL, *s. u.* « Cithaeron », p. 94-95); tantôt c'est Héra qui était délaissée par Zeus, et c'est à elle qu'Alalcoménée suggérait le subterfuge de la statue magique (cf. PAUSANIAS, *Graeciae descriptio* IX, 33, 5, et GRIMAL, *s. u.* « Alalcoménée », p. 25).

(46) *Ibid.* 7, p. 47, 13-48, 8. Pour la citation d'Hésiode, trad. Mazon, p. 94.

3. — LA NOSTALGIE DU MYTHE CHEZ MAXIME DE TYR

Maxime de Tyr est, comme Plutarque, un platonicien éclectique intéressé par les questions religieuses; il appartient à la génération suivante, puisqu'il séjourna à Rome probablement sous l'empereur Commode (180-192) (47). Dans la IV^e de ses *Dissertations*, il envisage le mythe comme mode d'expression, et observe dans le langage philosophique l'évolution déjà décrite par Plutarque; l'âme, dans sa simplicité originelle, avait besoin de la douce musique des mythes, de même que les nourrices bercent les enfants par des fables; mais, devenue adulte, elle les dépouille de leur caractère mystérieux, pour n'en garder que l'enseignement, qu'elle exprime maintenant en clair : « S'étant mise à scruter les mythes et à ne plus souffrir les énigmes (τοὺς μύθους διερευνωμένη καὶ οὐκ ἀνεχομένη τῶν αἰνιγμάτων), l'âme débarrassa la philosophie des voiles qui en étaient l'ornement, et recourut à des discours tout nus. Non d'ailleurs que ces derniers diffèrent en rien des précédents, excepté par la forme et la disposition : telles qu'à leur origine, les opinions touchant les dieux se répandirent de ce sommet à travers toute la philosophie » (48).

Mais, tout en enregistrant cet avènement du langage clair, Maxime garde la nostalgie de l'expression mythique, dont il dit les avantages; dans le domaine religieux, où l'entendement ne saurait prétendre à la certitude, elle garantit réserve et modestie; elle confère à la vérité de la solennité et du prestige; elle stimule la recherche en reculant son objet, et elle donne plus de prix à son résultat en le faisant mériter par un effort; si l'usage des formules directes s'accompagne d'un progrès dans la connaissance, soit; mais s'il n'apporte rien de nouveau, qu'une transcription en clair de vérités approchées de tout temps par les mythes, où est le progrès, sinon dans l'indiscrétion? « Tout est plein d'énigmes, chez les poètes comme chez les philosophes; *la pudeur dont ils* entourent *la vérité me paraît préférable* au langage direct des auteurs récents. Dans les questions dont la faiblesse humaine ne se rend pas clairement compte, le mythe est *en effet un interprète plus convenable* (εὐσχημονέστερος ἑρμηνεὺς ὁ μῦθος). Si ceux d'aujourd'hui ont poussé la contemplation plus loin que leurs prédécesseurs, je les en loue; mais si, sans les dépasser dans la connaissance, ils ont troqué les énigmes de leurs aïeux pour des mythes transparents, je crains qu'on ne les attaque pour révélation de discours secrets. Quel serait autrement l'avantage du mythe? C'est un exposé protégé par une parure différente de lui, à la façon des statues que les initiateurs des mystères entouraient d'or, d'argent et

(47) Cf. SCHMID-STÄHLIN II, 2, p. 767 sq., et G. SOURY, *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr*, thèse Paris 1942, p. 11-12.
(48) MAXIME DE TYR, *Philosophumena* IV, 3, éd. Hobein, p. 44, 1-7.

de vêtements, avant tout pour donner à leur attente un caractère imposant. L'âme humaine est audacieuse : elle fait peu de cas de ce qui est à ses pieds, mais l'absence suscite son admiration. Elle veut deviner ce qu'elle ne voit pas, et le traque par ses raisonnements; tant qu'elle ne l'a pas atteint, elle s'efforce de le découvrir; une fois atteint, elle l'aime comme son œuvre propre » (49). Ce sont ces considérations qui ont conduit les poètes à choisir l'expression mythique, intermédiaire entre l'énigme dont nul ne peut percer l'obscurité, et l'enseignement scientifique impossible en matière divine; l'agrément du mythe séduit, et son mystère pousse à l'enquête : « C'est en faisant ces réflexions que les poètes découvrirent un moyen, pour l'âme, d'entendre les discours divins : les mythes, plus mystérieux que le discours, mais plus clairs que l'énigme (μύθους λόγου μὲν ἀφανεστέρους, αἰνίγματος δὲ σαφεστέρους), tenant le milieu entre la science et l'ignorance, ralliant l'adhésion par leur agrément, mais la déroutant par leur étrangeté (κατὰ δὲ τὸ παράδοξον ἀπιστουμένους), conduisant l'âme, comme par la main, à chercher ce qui est, et à pousser son exploration au delà » (50).

4. — PLOTIN ET LES MYTHES

LA PHILOSOPHIE DU MYTHE On a trop dit de Plotin qu' « il est rarement allégoriste » (51). Ce philosophe tient, en définitive, l'apophase pour la forme de connaissance la plus adéquate, et accorde la première place à une réalité dont il répète qu'elle est ineffable et innommable : « En réalité, aucun nom ne lui convient; pourtant, puisqu'il faut le nommer, il convient de l'appeler l'Un » (52); « c'est pourquoi Platon dit qu' "on ne peut le dire ni l'écrire". Mais nos paroles et nos écrits dirigent vers lui; ils nous font sortir du langage » (53); « dire qu'il est "au delà de l'être", ce n'est point dire qu'il est ceci ou cela (car on n'affirme rien de lui), ce n'est pas dire son nom, c'est affirmer seulement qu'il n'est pas ceci ou cela. Cette expression ne l'embrasse nullement » (54); « c'est que nous parlons d'une chose ineffable (οὐ ῥητοῦ), et nous lui donnons des noms pour la désigner à nous-mêmes comme nous

(49) *Ibid.* IV, 5, p. 45, 10-46, 8.
(50) *Ibid.* IV, 6, p. 46, 9-15.
(51) M. DE GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, collect. *A la recherche de la vérité*, Paris 1952, p. VII, n. 1. Heureusement de nombreuses pages de ce livre suggestif démentent cette assertion un peu imprudente.
(52) PLOTIN, *Ennéades* VI, 9, 5, 31-32, trad. Bréhier VI, 2, p. 178.
(53) VI, 9, 4, 11-13, Br. VI, 2, p. 176. La citation de Platon est tirée du *Parménide* 142 a.
(54) V, 5, 6, 11-13, Br. V, p. 98. « Au delà de l'être » est, comme on le sait, une célèbre formule de PLATON, *Républ.* VI, 509 b.

pouvons » (55). Une telle philosophie de l'indicible, dès qu'elle veut se codifier et se transmettre, est réduite à user d'un langage approché, d'une expression symbolique. Or la mythologie classique constituait un réservoir inépuisable auquel un auteur de l'Antiquité païenne devait naturellement demander ses symboles, et Plotin n'échappe pas à la règle.

Sans doute sait-il les dangers de la formulation mythique, obligatoirement inadéquate à la vérité qu'elle veut évoquer; il signale ainsi que le mythe, qui est de sa nature un récit déployé dans le temps, décrit comme successifs des êtres en réalité synchroniques et qui ne souffrent qu'une distinction de valeur : « Les mythes, s'ils sont vraiment des mythes, doivent séparer dans le temps les circonstances du récit, et distinguer bien souvent les uns des autres des êtres qui sont confondus et ne se distinguent que par leur rang ou par leurs puissances » (56). Cette action déformante, par laquelle le mythe distend ce qui est simultané, se fait par exemple jour dans la cosmogonie du *Timée*, lorsque Platon raconte la naissance du monde, qui en réalité est sans commencement : « D'ailleurs, même où Platon raisonne, il fait naître des êtres qui n'ont pas été engendrés, et il sépare des êtres qui n'existent qu'ensemble » (57). Mais cette infidélité du mythe a une contrepartie utile : en dédoublant dans le temps des êtres qui, à vrai dire, sont compacts et ramassés, il est un instrument d'analyse et d'enseignement; l'on comprendra mieux et l'on fera mieux comprendre l'univers et l'âme du monde, la matière et son ordonnance, en imaginant que ces réalités sont successives; il suffit de ne pas oublier que cette séparation est purement conceptuelle, qu'en fait il n'a jamais existé de monde inanimé ni de matière désordonnée : « Il faut bien penser que, si nous concevons cette âme comme entrant dans un corps et comme venant l'animer, c'est dans un but d'enseignement et pour éclaircir notre pensée (διδασκαλίας καὶ τοῦ σαφοῦς χάριν); car, à aucun moment, cet univers n'a été sans âme; à aucun moment, son corps n'a existé en l'absence de l'âme, et il n'y a jamais eu réellement de matière privée d'ordre; mais il est possible de concevoir ces termes, l'âme et le corps, la matière et l'ordre, en les séparant l'un de l'autre par la pensée; il est permis d'isoler par la pensée et par la réflexion (τῷ λόγῳ καὶ τῇ διανοίᾳ) les éléments de tout composé » (58). En somme, une fois exploitée la distension opérée par le mythe, il faut effectuer le resserrement qu'exige la réalité : « Après nous avoir instruits (διδάξαντες) comme des mythes peuvent instruire, ils nous laissent la liberté, si nous les avons compris, de réunir leurs données éparses (συγχωροῦσι συναιρεῖν) » (59).

(55) v, 5, 6, 24-25, Br., p. 98.
(56) iii, 5, 9, 24-26, éd. Henry, p. 332, trad. Bréhier III, p. 86.
(57) iii, 5, 9, 26-28, H., p. 332, trad. Br., p. 86.
(58) iv, 3, 9, 14-20, Br. IV, p. 75.
(59) iii, 5, 9, 28-29, H., p. 332, trad. Br., p. 86.

Cette reconnaissance de la valeur analytique et didactique du mythe est solidaire, dans l'esprit de Plotin, d'une théorie de l'image, qui toujours participe à son modèle, comme un miroir dans lequel il vient sûrement se refléter; Plotin rappelle combien les Anciens ont montré une exacte connaissance de la nature sympathique de l'univers, lorsqu'ils construisaient des temples et des statues, avec la conviction quasi magique d'attirer sur ces objets l'influence et la participation de la divinité; car « la représentation imagée (τὸ μιμηθέν) d'une chose est toujours disposée à subir l'influence (προσπαθές) de son modèle, elle est comme un miroir capable d'en saisir l'apparence » (60). Or le mythe est une image, et, à ce titre, reflète la vérité par une sorte de pacte naturel. Mais il n'est pas lui-même la vérité; d'où la nécessité, pour parvenir jusqu'à elle, de dépasser le mythe, « comme l'homme entré à l'intérieur d'un sanctuaire a laissé derrière lui les statues placées dans la chapelle » (61). On dépasse le mythe en l'interprétant; soit à concevoir (c'est-à-dire : à réaliser) la suprême contemplation de l'Un; on peut s'aider de similitudes, que Plotin emprunte volontiers à l'époptie des mystères, et qui donnent au sage une idée voilée de ce qu'est la vision; mais, pour parvenir à ce terme (ou, ce qui n'est pas différent, pour le saisir avec une totale adéquation), il faut percer l'énigme, décortiquer le symbole pour trouver la vérité qu'il signifie en la dissimulant; car « ce sont là des images (μιμήματα), qui, aux plus savants d'entre les prophètes, donnent à entendre (αἰνίττεται) ce qu'est la vision du Dieu. Mais le prêtre savant comprend l'énigme (τὸ αἴνιγμα συνιείς) et, venu là-bas, il atteint une contemplation réelle du sanctuaire [...] Si l'on se voit soi-même devenir l'Un, on se tient pour une image (ὁμοίωμα) de lui; partant de soi, l'on progresse comme une image jusqu'à son modèle (ὡς εἰκὼν πρὸς ἀρχέτυπον), et l'on arrive à la fin du voyage » (62).

LE MYTHE DE LA NAISSANCE D'ÉROS

Il serait étonnant qu'ayant élaboré cette intelligente philosophie du mythe, Plotin n'ait pas effectivement recouru à ce mode d'expression, si propre à faire entendre les rapports intraduisibles et les réalités ineffables dont sa pensée est pleine. Et, à supposer qu'il l'ait fait, il ne pouvait guère emprunter son matériel mythique ailleurs qu'au légendier classique, familier à ses auditeurs, et grouillant

(60) IV, 3, 11, 6-8, Br. IV, p. 78; cf. PH. MERLAN, *Plotinus and Magic*, dans *Isis*, 44, 1953, p. 346 et n. 38.
(61) VI, 9, 11, 17-19, Br. VI, 2, p. 187.
(62) VI, 9, 11, 25-30 et 43-45, Br., p. 187-188. Je modifie légèrement la traduction Bréhier qui, dans la dernière phrase, offre manifestement un contresens en rendant ἀφ' αὑτοῦ par « partant de *lui* ». Sur quelques-uns de ces textes, voir GANDILLAC, *op. cit.*, p. 5-6.

de tant d'images qu'aucune situation ne pouvait le prendre au dépourvu. De fait, les *Ennéades* recèlent une quantité de développements et d'allusions mythologiques (63). Sans doute, à la différence de la plupart des auteurs envisagés jusqu'ici, Plotin ne croit pas qu'Homère et Hésiode aient été des philosophes néoplatoniciens honteux ou prudents, qui auraient exprimé en termes de récit concret un enseignement théorique; il reste qu'il utilise fréquemment leurs fictions pour traduire les moments les plus difficiles de sa propre pensée, par quoi il ressortit, sinon à l'interprétation, du moins à l'expression allégorique, et justifie sa mention dans la présente enquête. Il ne prétend pas, comme tant d'autres l'ont fait, retrouver une crypto-philosophie dans l'édifice mythologique; mais, tout comme Platon, il voit dans ces légendes le moyen de s'exprimer lui-même avec bonheur; il ne s'adonne pas à la restitution allégorique à la façon d'un Apollodore ou d'un Cornutus, mais en quelque sorte à l'allégorie active et directe telle qu'Apollodore et Cornutus tenaient que l'avait pratiquée Homère.

Il reprend d'ailleurs souvent le langage allégorique de Platon, dont il connaît tous les grands mythes : chute de l'âme qui perd ses ailes, son exil dans la caverne, sa fabrication dans la mixture d'un cratère, etc. (64). Surtout, il donne développement et relief au mythe de la naissance d'Éros, que Platon avait recueilli d'anciennes légendes, et prolongé de son cru. A vrai dire, Plotin a varié dans l'interprétation de ce mythe célèbre; il lui arrive d'en donner une exégèse banale, voisine de celle de Plutarque (65) : la Pénia du *Banquet* signifierait la matière, toujours dénuée, éternelle quémandeuse pleine d'effronterie, mais chaque fois trompée, et jamais rassasiée; « ce mythe en fait une solliciteuse; il montre que sa nature est d'être indigente de tout bien » (66); c'est à l'être véritable qu'elle souhaiterait s'unir, à la forme qu'elle voudrait participer; mais cet être ne se commet pas avec son pur non-être; elle est réduite à s'accommoder d'un reflet, d'une image que l'être veut bien lui abandonner; une mendiante ne saurait avoir de grandes exigences; cette apparence, d'ailleurs bien agencée et qui peut donner l'illusion de la réalité dont elle n'est pourtant qu'un phantasme, voilà ce que représente Poros (67). De l'union de Pénia et de Poros, c'est-à-dire de la conjonction de la matière avec le reflet de l'être, naît Éros, ce « grand démon » (68), qui désigne le corps du monde; son corps seulement, car, si l'on fait entrer

(63) On en trouvera une énumération, incomplète, dans J. Cochez, *Les religions de l'Empire dans la philosophie de Plotin*, dans *Mélanges Moeller*, Louvain-Paris 1914, I, p. 88.
(64) IV, 8, 4; VI, 9, 9, etc.
(65) Cf. *supra*, p. 182-184.
(66) III, 6, 14, 10-12, H., p. 358.
(67) III, 6, 14, *passim*.
(68) Platon, *Banquet* 202 d.

en ligne de compte son âme, le monde est un dieu (69). On voit que Plotin n'est pas là très éloigné de l'interprétation du *De Iside*, à cette différence près que Poros n'incarne pas pour lui le Premier principe, mais seulement l'une de ses images, lointaine et amoindrie.

Un tout autre son se dégage du traité III, 5, *De l'amour*, consacré presque entièrement à l'examen du mythe de la naissance d'Éros, et qui montrerait à lui seul l'importance et tout ensemble les limites de l'allégorie comme expression philosophique. Plotin commence par enregistrer les variations de Platon sur la généalogie de l'Amour : tantôt (*Phèdre* 242 d) il fait de lui le fils d'Aphrodite; tantôt (*Banquet* 203 c) il le fait naître de Poros et de Pénia, en même temps qu'Aphrodite. L'explication de cette dualité, c'est qu'il y a deux Aphrodites (*Banq.* 180 de). L'une est l'Aphrodite céleste, fille d'Ouranos ou de Cronos qui désigne l'Intelligence; elle est donc l'Ame-hypostase, demeurée pure, sans compromission avec la matière, ce que l'on exprime en disant qu'elle n'a pas de mère; inséparablement braquée vers son père l'Intelligence, elle l'aime, et enfante de lui Éros; la mère et l'enfant contemplent leur père commun, Cronos; cette contemplation se substantialise en une hypostase, qui est proprement Éros, lequel apparaît en définitive comme la vision qu'obtient l'Ame dans sa conversion vers l'Intelligence (70). Le rapprochement étymologique Ἔρως-ὅρασις confirmerait qu'Éros représente bien cette contemplation fruitive de l'Intelligence par l'Ame. Voilà pour l'Éros né de l'Aphrodite céleste, c'est-à-dire de l'Ame supérieure. Mais il est une deuxième Aphrodite, née de Zeus et de Dioné, qui, elle, figure l'âme du monde sensible; elle engendre encore un second Éros, qui est sa vision; il est intérieur au monde, préside aux mariages, et aide les âmes bien disposées à se souvenir des intelligibles (71). Le symbolisme d'Aphrodite ne se limite pas à ces deux âmes impersonnelles, l'Ame universelle et l'âme cosmique; chaque âme individuelle, même celle des bêtes, est une Aphrodite; chacune engendre son Éros particulier, qui correspond à sa nature et à ses mérites, qui est son acte lorsqu'elle se penche vers le bien. D'où trois niveaux de l'Éros : l'Éros universel, l'Éros cosmique, une pluralité d'Éros individuels, qui entretiennent entre eux les mêmes rapports que les âmes dont ils sont l'enfant (72); une distinction pourtant, à savoir que le premier est un dieu, et tous les autres des démons (73). Telles sont les subtiles relations entre l'Ame et l'Intelligence, entre l'âme du monde et

(69) II, 3, 9, 43-47, H., p. 137.
(70) III, 5, 2.
(71) III, 5, 3.
(72) Sur cette question des relations des âmes individuelles entre elles et à l'Ame universelle, que l'on me permette de renvoyer à mes articles sur *Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin*, dans *Revue de Métaph. et de Morale*, 55, 1950, p. 128-148, et 56, 1951, p. 316-326.
(73) III, 5, 4.

l'intelligible, entre les âmes particulières et leur bien propre, que Plotin exprime par l'allégorie des deux Éros fils d'une double Aphrodite (74).

Il est revenu sur ce mythe dans le traité VI, 9, *Du Bien ou de l'Un*, en lui adjoignant le mythe concourant des amours d'Éros et de Psyché (75), et c'est encore sa doctrine de l'âme, polarisée par les principes qui la précèdent, qu'il formule par le truchement de ces fables; Psyché représente bien entendu l'âme; son intimité avec Éros, c'est le signe que l'amour de l'Un-Bien est connaturel à l'âme : « Ce qui montre que le Bien est là-bas, c'est l'amour consubstantiel à l'âme, selon la fable de l'union d'Éros avec les âmes, que l'on voit dans les peintures et dans les récits (καὶ ἐν γραφαῖς καὶ ἐν μύθοις) » (76). Car cet amour planté dans l'âme ne saurait être sans objet ; venant de l'Un sans se confondre avec lui, l'âme l'aime nécessairement, d'un amour céleste si elle est demeurée à son niveau, d'un amour vulgaire si elle s'est égarée ici-bas. Or cette dualité dans la condition de l'âme et dans sa relation affective au Premier principe trouve une heureuse expression mythique dans la tradition des deux Aphrodites, de même que la légende de la naissance simultanée d'Aphrodite et d'Éros (*Banquet* 203 b) fait entendre que l'amour du Bien est inséparable de l'âme : « Là-bas est l'Aphrodite céleste; ici l'Aphrodite populaire, semblable à une courtisane. Et toute âme est une Aphrodite; c'est ce que signifient (αἰνίττεται) la naissance d'Aphrodite et la naissance simultanée d'Éros » (77).

Ce dernier texte, où Éros n'est plus considéré comme le fils d'Aphrodite, mais comme né en même temps qu'elle, marque un passage à la forme homérique de la légende, adoptée par le *Banquet* 203 a sq., et dont Plotin précise le symbolisme dans la deuxième partie du traité *De l'amour*. Il commence par y renier l'exégèse courante, qui avait d'ailleurs été la sienne, comme on l'a vu (78) : « L'interprétation qui fait de cet Éros le monde sensible (τὸν κόσμον ὑπονοεῖν λέγεσ-

(74) On notera que Platon, sur cette question des deux Aphrodites (sinon des deux Éros) évoquée dans le discours de Pausanias au début du *Banquet* 180 d sq., fait fonds sur d'anciennes traditions religieuses : l'Aphrodite Pandémienne, fille de Zeus et de Dioné, provient d'HOMÈRE, *Iliade* v, 370 sq.; Aphrodite Ourania sort d'HÉSIODE, *Théogonie* 188-207 : Cronos, ayant tranché les génitoires de son père Ouranos, les jeta dans la mer; de la semence qui en coulait encore naquit Aphrodite, qui toucha terre à Cythère, puis à Chypre. Il s'ensuit que Plotin, par l'intermédiaire de Platon, apparaît ici comme un interprète allégoriste d'Homère et d'Hésiode.

(75) La fraîche légende de Psyché, qui ressemble plus à un conte de fées (cf. La Fontaine) qu'à un mythe héroïque, semble tardive; elle est développée tout au long par APULÉE, *Métamorphoses* IV, 28-VI, 24. Le curieux est que Plotin assimile Psyché à Aphrodite, dont la légende faisait sa mortelle ennemie, jalouse de sa beauté. Cf. GANDILLAC, *op. cit.*, p. 69-70.

(76) VI, 9, 9, 24-26, Br. VI, 2, p. 184-185.

(77) VI, 9, 9, 29-33, Br., p. 185.

(78) Cf. *supra*, p. 193-194.

θαι τόνδε... τὸν Ἔρωτα) [...] est bien contraire à la vraisemblance » (79); d'une part en effet, le monde est un dieu bienheureux et se suffisant à soi-même, alors que l'Éros du *Banquet* est un être plein de besoins; d'autre part, puisque le monde comprend une âme, et que cette âme a été identifiée à Aphrodite, il s'ensuit qu'Aphrodite serait une partie d'Éros, ou même Éros tout entier si l'on admet que l'âme du monde ne diffère pas du monde lui-même, ce qui de toute façon va à l'encontre de la prosopographie mythologique (80). On ne peut comprendre la signification de cet Éros que si l'on cherche d'abord celle de ses parents Pénia et Poros (81). Si Platon, *Banquet* 203 b, note que « Poros est ivre de nectar, car il n'y a pas encore de vin », c'est qu'Éros précède le monde sensible; Pénia représente l'âme encore dans l'indétermination, aussi longtemps qu'elle n'a pas trouvé son bien et qu'elle le recherche d'après l'image vague qu'elle en possède; Poros à qui elle s'unit, c'est la nature intelligible, la forme, la raison, et non pas seulement l'image ou le reflet de l'intelligible [voilà qui va exactement à l'encontre de l'exégèse présentée en III, 6, 14 (82)]; étant fils de la raison parfaite et du désir imprécis, Éros rassemble en lui ces caractères antithétiques : comme sa mère, il est tout indigent, et d'une cupidité sans borne; il tient de son père l'habileté nécessaire pour se procurer des ressources; mais, de nouveau, l'hérédité maternelle le fait insatiable, puisqu'on ne peut se rassasier véritablement que de ce que l'on trouve en soi, et qu'il y trouve seulement désir et insatisfaction (83).

Mais que représentent Zeus, son jardin où Poros et Pénia font l'amour, et Aphrodite dont le banquet célèbre la naissance? Aphrodite fille de Zeus est l'âme, tout comme Aphrodite fille d'Ouranos; quant à Zeus, les textes platoniciens eux-mêmes (84) invitent à faire de lui l'Intelligence, d'où provient et où demeure l'Ame, qui doit à sa grâce (ἁβρόν) d'être nommée Aphrodite; qu'Aphrodite soit bien l'Ame qui s'unit à l'Intelligence figurée par Zeus, voilà qui ressort encore du témoignage « des prêtres et des théologiens », qui assimilent Aphrodite à Héra, épouse ordinaire de Zeus, et disent que l'astre d'Aphrodite est dans le ciel d'Héra (85). Poros-raison doit donc se situer par rapport à Zeus-Intelligence; si Poros s'enivre, c'est qu'il admet un élément étranger à sa propre essence; il est la raison qui s'épanche hors du monde intelligible dans la pureté duquel elle se tient normalement, et descend dans l'Ame : « Cette raison passe alors de l'Intelligence à l'Ame; c'est ce que signifie : Poros

(79) III, 5, 5, 5-7, H., p. 326, trad. Br. III, p. 80.
(80) III, 5, 5, *passim*.
(81) III, 5, 6, 1-4, H., p. 327.
(82) Cf. *supra*, p. 193-194.
(83) III, 5, 7, 1-25, H., p. 328-329.
(84) *Phèdre* 246 e; *Lettre* II, 312 e; *Philèbe* 30 d.
(85) III, 5, 8.

pénétra dans le jardin de Zeus, à l'époque où Aphrodite naquit » (86); le riche éclat du jardin divin, c'est précisément celui des lumineuses raisons émanées de l'Intelligence, qui sont figurées par Poros dont le nom signifie « richesse » (εὐπορία); s'il entre dans le jardin de Zeus, ivre de nectar, au moment où naît Aphrodite, c'est qu'il faut voir en elle l'Ame, que l'Intelligence comble de l'éclatante parure des raisons intelligibles, et, par elles, de la vie bienheureuse, figurée par le festin des dieux. Éros, pour en revenir à lui, incarne l'aspiration au Bien, inséparable de l'Ame; aussi sa naissance est-elle synchronisée avec celle d'Aphrodite; son double lignage explique son ambiguïté : comme sa mère Pénia, il cherche; mais, par son père Poros, il sait ce qu'il cherche, et le possède donc en quelque façon; la confluence dans l'âme du désir avec le souvenir des raisons intelligibles, productrice d'un acte tendu vers le Bien, voilà ce que signifie la naissance d'Éros. Sans être la matière, Pénia ressemble à la matière; car l'une et l'autre sont indigence et indétermination, et l'être qui désire s'offre à l'objet de son désir comme la matière à sa forme (87). Bref, « Éros est donc un être matériel, un démon né de l'âme, en tant que l'âme manque du Bien et aspire à lui » (88).

Telle est la longue et difficile exégèse que Plotin présente du mythe de la naissance de l'Amour (89). A elle seule, elle permet de reconstituer l'essentiel de sa théorie de l'allégorie comme expression philosophique, de vérifier par le fait sa conception du mythe, dont le principal exposé s'insère d'ailleurs, comme on l'a vu, en III, 5, 9. C'est ainsi que les légendes d'Aphrodite et d'Éros, par suite des exigences du récit, disjoignent dans le temps les opérations qu'elles figurent, en réalité synchroniques ou mieux extra-temporelles : l'état indéterminé de l'Ame, la migration des raisons qui s'écoulent de l'Intelligence pour descendre dans l'Ame, la conversion de l'Ame vers l'Intelligence, autant de phénomènes qui échappent à vrai dire au morcellement temporel, mais que le mythe doit étaler dans la durée. D'autre part, l'allégorie plotinienne manque de rigueur et de continuité; elle méconnaît, entre les personnages du mythe et les éléments de sa signification, la stricte correspondance terme à terme qui était de règle chez les exégètes stoïciens; d'abord, chaque personnage mythique évoque plusieurs réalités philosophiques : ainsi Pénia est à la fois la matière et l'âme encore indéterminée, Aphrodite figure tout ensemble l'Ame-hypostase, l'âme du monde, l'âme individuelle, etc.; inversement, une même notion philosophique est susceptible de plusieurs représentations mythiques : l'Intelligence père de l'Ame est Cronos, mais aussi Ouranos et Zeus, l'Ame est Aphrodite,

(86) III, 5, 9, 6-8, H., p. 332, trad. Br., p. 85.
(87) III, 5, 9, *passim*.
(88) III, 5, 9, 55-57, H., p. 333, trad. Br., p. 87.
(89) Sur cette exégèse, on verra L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1908, p. 125-127, et GANDILLAC, *op. cit.*, p. 68-78 et 122-123.

mais aussi Psyché, Héra et Pénia, etc. Enfin, autre trait qui lui est propre, Plotin, bien que travaillant sur des mythes homériques et hésiodiques (atteints, il est vrai, à travers Platon), ne donne jamais l'impression d'être l'exégète d'Homère et d'Hésiode; il ne les nomme nulle part, et se garde de prêter à ces poètes la moindre des doctrines qu'il développe; loin de se poser en interprète de l'*Iliade* et de la *Théogonie*, il voit simplement dans l'allégorie un langage commode, parce que concret, pour exprimer sa propre pensée lorsqu'elle devient le plus difficilement exprimable. Trois traits qui confèrent à Plotin, plus encore qu'à Platon, une place très singulière dans l'histoire de l'allégorie.

MYTHES DIVERS En bien d'autres pages, Plotin rejoint le mythe, non plus par le truchement platonicien, mais directement, et l'emploie toujours selon la technique flottante, agnostique et utilitaire qui vient d'être dégagée. C'est ainsi que, voulant faire entendre que la mémoire appartient à l'âme seule, que la nature mouvante et fluide du corps lui fait obstacle, il recourt au symbolisme du Léthé, fleuve de l'oubli (Λήθη-λήθη) : « C'est ainsi qu'on peut interpréter (ὑπονοοῖτο) le fleuve du Léthé » (90). L'intelligence, totalement transparente à chacune de ses parties, est décrite de façon suggestive par la légende de Lyncée : « Comme si l'on avait une vue pareille à celle de Lyncée qui, dit-on, voyait même ce qu'il y a à l'intérieur de la terre; car cette fable nous suggère (τοῦ μύθου αἰνιττομένου) l'idée des yeux tels qu'ils sont là-bas » (91). Le traité *De l'influence des astres*, voulant exprimer que notre liberté est conditionnée (mais non pas contrainte) par un certain nombre de déterminismes extérieurs, astral, physiologique, physique, etc., recourt au classique fuseau des Moires (92) : « Il est manifeste qu'une des Moires, Clotho, produit et file en quelque sorte toutes ces circonstances, dans leur ensemble et dans leur détail; Lachésis répartit les sorts; Atropos assure l'absolue nécessité de chacune de ces circonstances » (93). L'Un, dont on ne peut rien dire, est bien illustré par Apollon, dont le nom même marque l'absence de toute multiplicité : « Les Pythagoriciens le désignaient symboliquement (συμβολικῶς ἐσήμαινον) entre eux par Apollon, qui est la négation de la pluralité (ἀποφάσει τῶν πολλῶν) » (94). L'âme végétative de la terre est figurée par les déesses chtoniennes : « Les hommes, grâce à un oracle divin et inspiré, nous la révèlent (ἀπομαντευόμενοι) sous le nom d'Hestia et de Déméter » (95).

(90) IV, 3, 26, 54-55, Br. IV, p. 95. Cf. HÉSIODE, *Théog.* 227.
(91) V, 8, 4, 24-26, Br. V, p. 140. Cf. GRIMAL, *s. u.* « Lyncée », p. 270.
(92) Cf. HÉSIODE, *Théog.* 904-906, etc.
(93) II, 3, 15, 9-12, H., p. 179, trad. Br. II, p. 41.
(94) V, 5, 6, 27-28, Br. V, p. 98.
(95) IV, 4, 27, 16-18, Br. IV, p. 130.

Le personnage mythique de Pénia n'est pas le seul à figurer la matière; le sens commun et aussi l'exemple de Platon (96) devaient inciter à en rapprocher l'idée de celle de la mère; mais ce rapprochement ne pouvait être valable que si l'on réduit le rôle de la mère, dans l'acte de la procréation, à celui d'un réceptacle inerte et stérile, qui reçoit tout sans rien donner (97); Plotin ne partage pas cette conception physiologique sommaire; la mère prend une part active et efficiente au développement embryonnaire; elle ne saurait donc figurer la matière, pure infécondité (98). A moins toutefois que l'on ne gauchisse le personnage de la mère, qu'on lui substitue par exemple la figure mythique de Cybèle, « Grande Mère » aussi stérile que les eunuques qui lui font cortège; voilà une exacte personnification de la matière inerte, cependant qu'Hermès ithyphallique représenterait la raison intelligible, génératrice du monde sensible : « C'est, je crois, ce que les sages d'autrefois veulent dire en énigmes (μυστικῶς αἰνιττόμενοι) dans leurs mystères; en représentant Hermès l'ancien avec un organe générateur toujours en activité, ils veulent montrer que le générateur des choses sensibles est la raison intelligible; la stérilité de la matière, toujours sans changement, est désignée par les eunuques qui entourent la "Mère de toutes choses". Ils la représentent comme la "Mère de toutes choses", titre qu'ils lui donnent parce qu'ils prennent ce principe comme un substrat; mais ils lui donnent ce nom, afin de bien montrer ce qu'ils veulent, à savoir qu'elle n'est pas en tout semblable à une mère, si l'on veut traiter la question exactement et non superficiellement. Ils ont montré d'assez loin, mais autant qu'ils l'ont pu, que cette "mère universelle" était stérile et n'était pas, absolument parlant, une femme; elle est femme, dans la mesure où la femme reçoit, mais non plus en tant que la femme est capable de procréer; c'est ce que fait voir l'escorte de la "Mère universelle", composée d'êtres qui ne sont ni des femmes, ni des êtres capables d'engendrer, parce qu'ils ont perdu par la castration cette faculté d'engendrer, qui n'appartient qu'à l'être dont la virilité est intacte » (99).

Un chapitre du célèbre traité *Du beau* présente toute une galerie de portraits mythiques interprétés allégoriquement comme l'image des tribulations propres à la vie de l'esprit : courir aux beautés corporelles, oublier qu'elles ne sont que le reflet illusoire d'une beauté supérieure seule désirable, c'est ressembler à Narcisse (100); c'est aussi plonger son âme dans un véritable Hadès; comme Ulysse, n'ayons de cesse que nous ne soyons rentrés dans notre vraie patrie,

(96) Cf. *Timée* 50 d et 51 a.
(97) C'est exactement la théorie rapportée par PLUTARQUE, *De Iside* 58; cf. *supra*, p. 184.
(98) III, 6, 19, 1-25, H., p. 365-366.
(99) III, 6, 19, 25-41, H., p. 366-367, trad. Br. III, p. 122.
(100) Cf. GRIMAL, *s. u.* « Narcisse », p. 308-309.

et résistons aux plaisirs sensibles promis par les Circé et les Calypso (101) : « Car si on voit les beautés corporelles, il ne faut pas courir à elles, mais savoir qu'elles sont des images, des traces et des ombres ; et il faut s'enfuir vers cette beauté dont elles sont les images. Si on courait à elles pour les saisir comme si elles étaient réelles, on serait comme l'homme qui voulut saisir sa belle image portée sur les eaux, ainsi qu'une fable, je crois, le fait entendre (ὥς πού τις μῦθος αἰνίττεται) ; ayant plongé dans le profond courant, il disparut ; il en est de même de celui qui s'attache à la beauté des corps et ne l'abandonne pas ; ce n'est pas son corps, mais son âme qui plongera dans des profondeurs obscures et funestes à l'intelligence, il y vivra avec des ombres, aveugle séjournant dans l'Hadès. Enfuyons-nous donc dans notre chère patrie, voilà le vrai conseil qu'on pourrait nous donner. Mais qu'est cette fuite ? Comment remonter ? Comme Ulysse, qui échappa, dit-on, à Circé la magicienne et à Calypso, c'est-à-dire qui ne consentit pas à rester près d'elles, malgré les plaisirs des yeux et toutes les beautés sensibles qu'il y trouvait. Notre patrie est le lieu d'où nous venons, et notre père est là-bas » (102).

Mais il arrive à Plotin de prendre plus de libertés avec les données religieuses traditionnelles, et de remodeler à sa façon certaines légendes ; prenant par exemple l'histoire de Prométhée et de Pandore, il lui apporte de telles modifications que l'on ne reconnaît plus guère le mythe hésiodique (103) : c'est pour lui Prométhée qui façonne le corps de Pandore, et non plus Héphaïstos sur l'ordre de Zeus ; de plus, le Prométhée de Plotin refuse les dons des dieux, alors que celui d'Hésiode avait simplement conseillé ce refus à Epiméthée son frère. D'ailleurs, quelle que soit la fantaisie dont s'assortit la présentation du mythe, la signification en est claire : l'arrivée de Pandore parmi les humains représente la venue de l'âme dans le monde sensible ; les cadeaux prodigués à la femme par les dieux, ce sont les dons que l'âme reçoit de l'Intelligence qu'elle quitte ; mais, à ces dons, l'âme doit préférer l'Intelligence donatrice, ce que marque le refus de Prométhée ; ce dernier désigne la Providence ; s'il est enchaîné par Zeus, c'est qu'elle est liée à son ouvrage, par un lien extrinsèque que sa puissance d'affranchissement, personnifiée par Héraclès, viendra trancher : « Notre monde s'éclaire d'un grand nombre de lumières, en s'ornant de toutes ces âmes ; outre sa première organisation, il accueille en lui comme des mondes multiples, venus des dieux intelligibles et des intelligences qui lui donnent des âmes. C'est ainsi, vraisemblablement, qu'il faut interpréter le mythe suivant (τὸν μῦθον αἰνίττεσθαι) : Prométhée façonna une femme, et d'autres dieux lui ajoutèrent des parures ; Aphrodite et les Grâces lui donnèrent, et

(101) Cf. *Odyssée* x, 133-574 ; v, 13-269 ; VII, 243-266.
(102) I, 6, 8, 6-21, H., p. 115, trad. Br. I, p. 104.
(103) Cf. *Travaux et Jours* 47-105 ; *Théog.* 521-616.

chacun lui fit un don, et on la nomma "Pandore", parce qu'elle avait reçu des "dons" et parce que "tous" avaient donné (ἐκ τοῦ δώρου καὶ πάντων) (104); tous les dieux firent donc un cadeau à cet être façonné par Prométhée qui représente la providence (προμηθείας). Le refus que fait Prométhée de ces dons ne signifie-t-il pas (σημαίνοι) qu'il vaut mieux choisir la vie intellectuelle ? Mais le créateur même de Pandore est enchaîné parce qu'il est en contact avec son ouvrage; un tel lien vient du dehors, et il est délivré par Héraclès, qui représente le pouvoir qu'il garde de s'affranchir. Quoi que l'on pense de cette interprétation, le mythe signifie bien le don divin des âmes qui s'introduisent dans le monde » (105).

Héraclès lui-même fait dans les *Ennéades* l'objet d'une importante exploitation allégorique. Dans la nékyomancie qui emplit le chant XI de l'*Odyssée*, l'une des ombres évoquées par Ulysse est celle d'Héraclès; mais Homère prend soin de préciser que seule une image (εἴδωλον) du héros gît dans l'Hadès, sa véritable personnalité festoyant avec les dieux : « Puis ce fut Héraclès que je vis en sa force : ce n'était que son ombre; parmi les Immortels, il séjourne en personne dans la joie des festins; du grand Zeus et d'Héra aux sandales dorées, il a la fille, Hébé aux chevilles bien prises » (106). Dans cette bipartition homérique du personnage d'Héraclès, Plotin voit une expression commode de sa propre théorie de la dualité de l'âme, que ce soit dans des difficultés relatives à la mémoire ou dans des problèmes posés par le péché et l'expiation. La mémoire est une fonction de l'âme; mais de laquelle ? Car il y a en nous deux âmes : l'une divine, essentielle, descendue de l'Intelligence jusqu'à ce corps terrestre, et capable de remonter à sa source; l'autre inférieure, qui nous vient de l'univers. Dans la vie actuelle, elles sont réunies, et ont en commun les mêmes souvenirs d'ici-bas; mais, à l'heure de la mort, elles se séparent; l'âme inférieure continue de ruminer ses seuls souvenirs terrestres; quant à l'âme divine, affranchie du corps, elle retrouve les souvenirs de ses vies antérieures, que sa dernière incarnation lui avait fait oublier, et qu'une réincarnation éventuelle finira également par oblitérer. L'image infernale d'Héraclès représente l'âme inférieure; comme elle, elle se rappelle les hauts faits de la vie terrestre; les autres ombres de l'Hadès, qui ne bénéficient pas du dédoublement propre à Héraclès, symbolisent l'état d'union des deux âmes, et, à ce titre, sont également limitées aux souvenirs sensibles; quant à Héraclès lui-même, il est l'âme divine une fois libérée du sensible, et le séjour des dieux qu'il partage désigne la région sacrée de l'intelligible où elle retourne alors; là, le véritable Héraclès tient pour peu

(104) L'étymologie d'Hésiode (*Trav.* 80-82) est un peu différente : pour lui, Pandore est elle-même le « présent de tous les dieux », et non pas, comme pour Plotin, « celle qui a reçu un présent de tous ».

(105) IV, 3, 14, 1-17, Br. IV, p. 81-82.

(106) *Odyss.* XI, 601-604, trad. Bérard II, p. 108.

de chose sa bravoure passée, et l'âme perd toute mémoire de son histoire terrestre, saturée qu'elle est par la contemplation de l'Intelligence retrouvée (107).

D'autre part, les uns tiennent que l'âme pèche et expie, d'autres le nient. La dualité de l'âme permet de résoudre cette opposition : l'âme simple et essentielle est vraiment impeccable; ce qui commet des fautes et subit un châtiment, c'est le composé de cette âme et d'une autre, sujette aux passions; pour connaître l'âme véritable, il faut l'isoler de cet additif inférieur, tout de même qu'on ne retrouve la vraie figure du dieu marin Glaucos qu'en la débarrassant des coquillages qui la rendent méconnaissable (108). Voici comment s'opère cette adjonction, contemporaine de la naissance : bien qu'elle demeure toute à la contemplation de l'intelligible, et sans aucune faute de sa part, l'âme s'incline pour illuminer le monde sensible, et laisse échapper un reflet (εἴδωλον) qui s'y fixe. Telle est encore la dualité de l'âme exprimée par le dédoublement entre le personnage d'Héraclès, demeuré dans le lieu de la contemplation, et son image, plongée dans le domaine de la pratique : « Homère paraît bien admettre que l'âme se sépare de son reflet; il dit que l'image d'Héraclès est dans l'Hadès, et que le héros lui-même est chez les dieux; ainsi peut-il s'attacher à cette double affirmation qu'Héraclès est chez les dieux et qu'il est dans l'Hadès. C'est qu'il l'a divisé en deux parts. Ces paroles ont un sens vraisemblable : Héraclès possède les vertus pratiques, et, à cause de sa bravoure, il a été jugé digne d'être un dieu; mais parce qu'il a la vertu pratique et non la vertu contemplative (sinon il eût été tout entier là-haut), il est là-haut, mais il reste quelque chose de lui dans la région inférieure » (109). Mais pourquoi l'âme se laisse-t-elle ainsi incliner vers le monde sensible ? C'est que le corps humain est en quelque sorte fait à son image; or, par suite de la nature sympathique de l'univers, toute image exerce sur son modèle une attirance presque magique (110); c'est la raison pour laquelle l'âme, voyant d'en-haut ce corps à sa ressemblance, ne résiste pas à l'envie de le rejoindre par sa partie la plus humble, tandis que sa partie supérieure continue d'adhérer à l'Intelligence. Cette séduction de l'âme par son image corporelle reçoit également une brève expression mythique : elle évoque pour Plotin Dionysos penché sur son miroir, et s'y trouvant si beau qu'il décide de former un monde lui ressemblant (111).

(107) IV, 3, 27, 1-24, Br. IV, p. 96; IV, 3, 32, 24-4, 1, 16, Br., p. 100-102; cf. aussi IV, 3, 29, 3, Br., p. 97.

(108) Cf. PLATON, *Républ.* X, 611 cd.

(109) I, 1, 12, 31-39, H., p. 60, trad. Br. I, p. 48; cf. tout le chap. 12.

(110) Cf. *supra*, p. 192.

(111) IV, 3, 12, 1-2, Br. IV, p. 79. Le miroir tenait une place importante dans la légende et dans le culte de Dionysos. Il apparaît surtout dans les « enfances » du dieu; selon le témoignage de Nonnus, un miroir était le jouet favori de Dionysos enfant;

LE MYTHE DE LA TRIADE DIVINE SELON HÉSIODE

Mais le thème allégorique que les *Ennéades* déploient avec la plus grande faveur demeure sans contredit celui de la généalogie des trois grands dieux de la théogonie hésiodique, Ouranos, Cronos et Zeus (112), dans lesquels Plotin voit une transposition mythique des « trois hypostases principales ». Ouranos représente l'Un; toutefois, cette valeur symbolique est sans cesse supposée, plutôt que développée explicitement. En revanche, la correspondance entre Cronos et l'Intelligence fait l'objet de plusieurs dissertations de la V[e] *Ennéade*. Lorsque l'Intelligence a été produite par l'Un, elle engendre à son tour les êtres intelligibles; seulement, au lieu de les laisser aller dans la matière, elle les garde tous en elle-même, elle en demeure en quelque sorte pleine. De cette rétention des intelligibles dans l'Intelligence, Plotin trouve une expression figurée dans le cruel mythe de Cronos craignant la prédiction d'Ouranos et de Gaia, et dévorant ses enfants au fur et à mesure de leur naissance, au lieu de les abandonner aux tendres soins de leur mère Rhéa (113) : « Mais, pleine des êtres qu'elle a engendrés, l'Intelligence les engloutit en quelque sorte en les retenant en elle-même et les empêche de tomber dans la

Zagreus, « premier Dionysos », s'y regardait pendant que, sur l'ordre de la cruelle Héra, les Titans le déchiraient, et il n'y voyait qu'une image infidèle de lui-même : « Les Titans, armés d'un coutelas sorti du Tartare, blessèrent Zagreus, qui, dans un miroir (κατόπτρῳ) qui lui renvoyait ses traits, guettait son image altérée » (NONNUS, *Dionys.* VI, 172-173, éd. Ludwich, p. 141); c'est ce même miroir magique qui avertit Zeus du carnage, et lui permit de punir sans tarder les bourreaux de son fils : « Au moment où le premier Dionysos était déchiré, son père Zeus connut son image obscure reflétée par le miroir (κατόπτρου) trompeur; il repoussa d'une torche vengeresse la mère des Titans, et enchaîna aux portes du Tartare les meurtriers de Zagreus aux belles cornes » (*ibid.* VI, 206-210, p. 143). Cf. encore Eschyle, dans ARISTOPHANE, *Thesmophories* 140, et CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique* II, 18, 1, éd. Stählin, p. 14, 16. Dans la liturgie de Dionysos, le miroir était tenu pour le symbole de l'éther et de la voûte céleste : « Dans le culte que l'on rendait à Dionysos, on prenait un miroir (εἴσοπτρον) qui figurait la transparence du ciel » (JEAN LYDUS, *Mens.* IV, 51, éd. Wuensch, p. 108, 2-3). Proclus rapporte une interprétation néoplatonicienne de ce miroir, en liaison avec l'activité démiurgique prêtée à Dionysos : « Les anciens théologiens eux aussi ont traditionnellement pris le miroir comme symbole (τὸ ἔσοπτρον σύμβολον) de la façon caractéristique dont l'univers est rempli d'intelligence; c'est pourquoi l'on dit qu'Héphaïstos fabriqua un miroir pour Dionysos : l'ayant regardé et y ayant contemplé sa propre image, le dieu procéda à la création détaillée de l'univers » (*In Tim.* 33 B, 163 F, éd. Diehl II, p. 80, 19-24); selon la même interprétation, Dionysos laisse les âmes se regarder elles-mêmes dans son miroir; dès qu'elles y ont aperçu leur image, un désir violent s'empare d'elles de descendre ici-bas. On voit que cette exégèse est très voisine de celle de Plotin. — Sur les représentations plastiques de Dionysos au miroir, cf. CH. DUBOIS, art. *Zagreus*, dans DAREMBERG V, p. 1037. Voir encore J. SCHMIDT, art. *Zagreus*, dans ROSCHER VI, col. 532-538, et V. MACCHIORO, *Zagreus. Studi intorno all'orfismo* [2], dans *Collana Storica*, Firenze 1929. Sur la passion de Dionysos déchiré par les Titans, cf. H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951, p. 404-408.

(112) Cf. HÉSIODE, *Théog.* 126-210, 453-506 et 617-735.

(113) *Théog.* 459-467.

matière et de croître auprès de Rhéa. Selon l'interprétation des mystères et des mythes relatifs aux dieux (ὡς τὰ μυστήρια καὶ οἱ μῦθοι οἱ περὶ θεῶν αἰνίττονται), avant Zeus vient Cronos, le dieu très sage qui reprend toujours en lui les êtres qu'il engendre, si bien que l'Intelligence en est pleine et rassasiée » (114); Cronos, symbole de l'Intelligence, est « un dieu qui engendre un fils d'une beauté suprême et qui engendre toutes choses en lui-même; il le met au jour sans douleur; il se complaît en ce qu'il engendre, il aime ses propres enfants, il les garde tous en lui, dans la joie de sa splendeur et de leur splendeur » (115); simplement, on le voit, la jalousie dénaturée et infanticide de l'Ouranien d'Hésiode s'adoucit en une complaisance avare, mais aimante, en un besoin assez noble de complétude et de satiété. Cette assimilation de Cronos à l'Intelligence rassasiée de ses enfants trouve d'ailleurs confirmation dans une étymologie que Plotin reprend en partie des stoïciens (116) : la vie intelligible, qui est la véritable vie, se déroule « sous le règne de Cronos, du dieu qui est "satiété" (κόρου) et "intelligence" (νοῦ) » (117). Cette étymologie de Cronos et sa valeur de symbole de l'Intelligence, Plotin et les stoïciens l'empruntent sans doute en définitive à Platon; voici en effet ce qu'on lit dans le *Cratyle* : « Dire Zeus fils de Cronos semblerait outrageant au premier abord; pourtant il est logique que Zeus (Δία) soit issu de quelque haute "intelligence" (διανοίας). C'est en effet "netteté" (κόρον) que signifie Cronos; le nom désigne, non pas "un enfant", mais la pureté sans mélange de son "intelligence" (τὸ καθαρὸν αὐτοῦ καὶ ἀκήρατον τοῦ νοῦ) » (118); comme chez Plotin, on trouve dans ce passage (justifiée, il est vrai, par un jeu de mots que Plotin n'a pas retenu) l'interprétation de Cronos comme étant l'intelligence; on y

(114) v, 1, 7, 30-35, Br. V, p. 24-25.
(115) v, 8, 12, 3-7, Br., p. 150.
(116) Cette étymologie stoïcienne est rapportée par CICÉRON, *De nat. deor.* II, 25, 64 : « *Saturnus* autem est appellatus, quod *saturetur* »; cf. *supra*, p. 126. Ce rapprochement entre *Saturnus* et *satur* est exactement la forme latine de l'analogie discernée par Plotin entre Κρόνος et κόρος. Un détail confirme le bien-fondé de cette correspondance : lorsque saint Augustin, dans son traité *Sur l'accord des évangélistes*, se propose de traduire en latin la substance de l'*Ennéade* v, 1, 4, c'est à l'étymologie stoïcienne relatée par Cicéron qu'il recourt; il subtilise même davantage, en imaginant que *Saturnus* pourrait être un mot hybride, mi-latin, mi-grec, et s'écrire *Satur*-νοῦς, par quoi le jeu de mots plotinien pourrait recevoir une équivalence latine intégrale. Voici son texte : « Les philosophes platoniciens se sont efforcés de donner de Saturne une autre interprétation : il devrait en quelque sorte son nom de Cronos à la "satiété de l'intelligence", puisque "satiété" se dit en grec *coros*, et qu' "intelligence" se dit *nûs*; ce que semble confirmer le substantif latin lui-même, pour ainsi dire composé d'un premier membre latin et d'une terminaison grecque, de sorte que l'on parle de *Saturnus* comme s'il s'agissait de l' "intelligence rassasiée" (*tamquam satur nûs*) » (*De consensu Euang.* I, 23, 35, éd. Weihrich, p. 33, 12-17). Cf. P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore* [2], dans *Biblioth. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome*, 159, Paris 1948, p. 162-163.
(117) v, 1, 4, 9-10, Br., p. 19.
(118) PLATON, *Cratyle* 396 b, trad. Méridier à peine modifiée, p. 69.

rencontre également l'explication du nom du dieu par l'étymologie κόρον νοῦ; simplement, le premier de ces deux mots est pris dans le sens de « netteté », et non de « satiété » (119).

Si Cronos est enchaîné par Zeus (120), c'est que l'Intelligence est rivée immuablement à son domaine intelligible, sans possibilité ni désir de déchoir par une incursion dans le monde sensible; inversement, s'il mutile son père Ouranos (121), c'est pour marquer durement que l'Un demeure en soi-même, séparé de l'Intelligence à laquelle il a cédé la fonction génératrice : « Donc le dieu (Cronos) est enchaîné, de manière à subsister toujours identique; il abandonne à son fils (Zeus) le gouvernement de cet univers; c'est qu'il n'est pas conforme à son caractère de laisser là la souveraineté intelligible pour en rechercher une autre de date plus récente et au-dessous de lui, lui qui a la plénitude de la beauté; quittant donc ce souci, il fixe son propre père (Ouranos) en ses limites, en s'étendant jusqu'à lui vers le haut; et, dans l'autre sens, il fixe aussi ce qui commence après lui, à partir de son fils : si bien qu'il est entre les deux, se distinguant de l'un grâce à la mutilation qui sectionne sa réalité du côté supérieur, retenu de descendre parce qu'il est enchaîné par celui qui vient après lui vers le bas, entre son père, qui lui est supérieur, et son fils, qui lui est inférieur » (122).

Mais, grâce au stratagème de Rhéa, l'un des enfants de Cronos échappe à la gloutonnerie paternelle, et c'est Zeus (123); entendez que l'Intelligence, enfin rassasiée d'intelligibles, engendre l'Ame, comme un dernier-né chargé de transmettre à l'extérieur une image de son père et de ses frères restés auprès de leur père : « Mais ensuite, une fois rassasié, on dit que Cronos engendre Zeus; de même l'Intelligence engendre l'Ame, quand elle arrive à son point de perfection » (124); « mais, tandis que tous les autres restent auprès de lui, avec

(119) Est-ce d'ailleurs bien sûr? Le passage de Plotin semble vraiment tributaire de cette phrase du *Cratyle*, comme en témoigne encore l'ἀκήρατον νοῦν d'*Enn.* v, 1, 4, 8; dans ce cas, pourquoi n'entendrait-on pas le κόρος de Platon dans le sens de « satiété » qu'y aurait vu Plotin, au lieu d'en faire un *hapax* dans le sens de « netteté » (en l'apparentant non sans arbitraire à κορέω, *nettoyer*)? L'exemple de Plotin montre que la « pureté sans mélange » de l'intelligence s'accorde aussi bien avec sa « satiété » qu'avec son éventuelle « netteté ». Le passage de la *Graecarum affectionum curatio* où Théodoret se réfère à ce texte du *Cratyle* ne nous apporte aucun éclaircissement, et n'indique que la prévention de l'auteur à l'égard de l'allégorie platonicienne : « C'est ainsi que Platon interprète allégoriquement (ἀλληγορεῖ) les noms des dieux, et s'efforce de dissimuler la laideur des mythes (τὴν τῶν μύθων αἰσχρότητα ξυσκιάζειν). Le *Cratyle* regorge de tels discours; c'est en effet dans ce dialogue que Cronos est appelé tantôt κόρος (*satiété? netteté?*) comme une propriété de l'intelligence (ὡς τοῦ νοῦ λόγον), tantôt "temps" (χρόνον) » (*Graec. affect. cur.* III, 43, éd. Raeder, p. 80, 1-5). — Quant à « enfant », c'est encore un sens, authentique celui-là, de κόρος.

(120) Cf. HÉSIODE, *Théog.* 490-491 et 718-720.

(121) *Ibid.* 173-182.

(122) v, 8, 13, 1-11, Br., p. 150-151.

(123) Cf. *Théog.* 468-491.

(124) v, 1, 7, 35-36, Br., p. 25.

leur beauté, et plus beaux encore d'y rester, il est un fils qui, seul entre les autres, se manifeste au dehors » (125). La mythologie ne mentionne guère de rapports autres que de descendance entre Zeus et son grand-père Ouranos; mais le Zeus symbole de l'Ame ne voit pas que son père, il connaît encore et manifeste la suprême souveraineté de son aïeul, de même qu'au delà des officiers de son escorte l'on aperçoit le Grand Roi; car « c'est lui qu'il est juste d'appeler "roi des rois" et "père des dieux"; Zeus n'est, ici aussi, que son image, lui qui ne s'est pas attaché à la contemplation de son père, mais à l'acte par lequel son aïeul a fait exister l'être » (126). Puisque Zeus représente l'Ame, une sorte de « communication des idiomes » intervient, par laquelle tout ce qui est dit de l'une peut l'être aussi de l'autre; c'est ainsi que Plotin parle de la mise en question des souvenirs de Zeus (127), et fait de Zeus le père des âmes individuelles, qui, prenant en pitié leur fatigue, les libère pour un temps de leur corps et leur donne de venir se retremper dans la région intelligible, au moment où l'Univers, au terme d'une évolution cyclique, retrouve son état initial (128). Figurant l'Ame-hypostase, Zeus est également revêtu de ses attributions cosmiques; reprenant un symbolisme platonicien (129), Plotin voit dans Zeus le démiurge, ordonnateur et guide de l'univers, le connaissant par le dedans comme unité infinie, de sorte qu'il n'a pas à s'en rappeler, par une mémoire banale, le nombre illimité des périodes, comme ferait un observateur extérieur (130); mais Zeus est en outre l'âme de l'univers : « Le nom de Zeus désigne aussi bien le démiurge que l'âme qui guide le monde » (131); or Zeus démiurge a une vie intemporelle, laquelle, conformément encore à l'étymologie stoïcienne (132), est la vie (ζωή) même du monde; il n'a donc pas à calculer discursivement ses projets, mais les reçoit de l'Intelligence qui est au-dessus de lui et dont il est l'image (133).

Tel est le parti que tire Plotin de la trinité divine d'Hésiode comme expression allégorique de sa propre triade Un-Intelligence-Ame. On y reconnaîtrait facilement sa manière propre de traiter les mythes, et de leur attribuer, non sans désinvolture, une polyvalence qui n'était pas dans l'habitude des spécialistes classiques de l'exégèse homéro-hésiodique. Si l'on rapproche des précédentes cette dernière série de symboles, l'on remarquera par exemple que l'Ame avait reçu

(125) v, 8, 12, 7-9, Br., p. 150.
(126) v, 5, 3, 20-23, Br., p. 95.
(127) iv, 4, 6, 7-8, Br. IV, p. 107.
(128) iv, 3, 12, 6-19, Br., p. 79.
(129) Cf. Platon, *Philèbe* 30 d; *Phèdre* 246 e; *Lettre* II, 312 e.
(130) iv, 4, 9, 1-18, Br., p. 110.
(131) iv, 4, 10, 3-4, Br., p. 111.
(132) Telle qu'elle apparaît chez Chrysippe et chez Cornutus; cf. *supra*, p. 129 et 157-158.
(133) iv, 4, 10, 4-29, Br., p. 111.

d'autres désignations, telle Aphrodite, elle aussi fille de Cronos-Intelligence, ou telle Psyché; cette ambiguïté ne gêne nullement Plotin, puisque, au moment même où il déploie l'équivalence allégorique de Zeus et de l'Ame, il rappelle le symbolisme psychique d'Aphrodite (134); aussi bien, pour plus de liberté dans l'incertitude, il évite dans ces deux chapitres v, 8, 12 et 13 de nommer aucun des dieux-symboles, et se contente de les désigner par leurs aventures classiques, d'ailleurs floues. Inversement, le personnage mythique de Zeus n'est pas exclusivement réservé au symbolisme de l'Ame. Par exemple, voulant signifier que la sagesse innée et infaillible est essentielle à l'Intelligence, Plotin évoque la conjonction inséparable de Diké et de Zeus (135) : « La science en soi siège ici à côté de l'Intelligence, avec qui elle se révèle; comme on dit symboliquement (κατὰ μίμησιν), Diké est parèdre de Zeus » (136). C'est donc que Zeus représente aussi l'Intelligence, comme il le faisait déjà d'ailleurs dans l'exégèse du mythe de la naissance d'Éros. Mais il y a plus; Minos passait pour avoir civilisé les Crétois au moyen d'excellentes lois, si remarquables qu'elles étaient considérées comme l'émanation de Zeus lui-même, que Minos, tous les neuf ans, serait allé consulter dans la caverne de l'Ida : « le roi Minos que le grand Zeus, toutes les neuf années, prenait pour confident » (137); or ce Minos, qui utilise dans sa législation pratique les confidences recueillies au cours d'entretiens seul à seul avec Zeus, voilà un symbole très indiqué des devoirs de l'âme qui, ayant bénéficié du contact intime de l'Un, aura à cœur de répandre la bonne nouvelle auprès de ceux qui n'en ont pas encore été favorisés; Plotin se garde de laisser échapper l'allégorie : « Puis après s'être uni à l'Un et avoir eu avec lui un commerce suffisant, qu'on aille annoncer aux autres, si on le peut, ce qu'est l'union là-bas. C'est, sans doute, pour une pareille union, qu'on a appelé Minos "le familier de Zeus"; du souvenir qu'il gardait, il institua des lois qui en sont les images; et il se rassasiait du contact avec le divin pour établir ses lois » (138). On voit par là que Zeus, symbole ordinaire de l'Ame, représentation auxiliaire de l'Intelligence, peut aussi figurer l'Un, et se prêter ainsi à l'expression de chacune des trois hypostases de Plotin, décidément peu soucieux de la cohérence et de la propriété de ses allégories.

L'on aura noté d'autre part qu'il reprend souvent les allégories à base étymologique usuelles chez les stoïciens. Tantôt il ne conserve que l'étymologie stoïcienne, pour assigner au mythe une significa-

(134) v, 8, 13, 15-16, Br. V, p. 151.

(135) Cf. HÉSIODE, *Théog.* 902; SOPHOCLE, *Œdipe à Colone* 1382 : Δίκη ξύνεδρος Ζηνός.

(136) v, 8, 4, 40-42, Br., p. 140.

(137) *Odyssée* XIX, 178-179, trad. Bérard III, p. 75. D'autres témoignages sur cette visite novennale de Minos à Zeus apparaissent chez PLATON, *Lois* I, 624 ab, et chez le pseudo-PLATON, *Minos* 319 b-e.

(138) VI, 9, 7, 21-26, Br. VI, 2, p. 182.

tion nouvelle; ainsi l'idée de voir dans le nom même d'Apollon la négation de la pluralité lui vient de Chrysippe (139); mais, alors que les stoïciens faisaient fonds sur cette étymologie pour identifier ce dieu au Soleil (140), elle suggère à Plotin le rapprochement d'Apollon et de l'Un exclusif de toute multiplicité, équivalence à laquelle on n'avait guère pensé avant lui. Le même procédé apparaît à propos de Cronos; les stoïciens, au témoignage de Cicéron (141), avaient déjà comparé son nom aux mots exprimant l'idée de « satiété »; mais c'était toujours pour faire de Cronos le « temps » rassasié d'années (142), — au prix d'une deuxième étymologie si simpliste que Plotin ne la retient pas, — et nullement pour voir en lui la désignation de l'Intelligence saturée d'intelligibles. Tantôt Plotin adopte à la fois l'étymologie stoïcienne et l'interprétation qu'elle supporte; ainsi rapproche-t-il le nom de Zeus du mot « vivre », selon la tradition de Chrysippe et de Cornutus (143); mais c'est cette fois pour voir dans ce dieu, comme ils faisaient eux-mêmes, et déjà avant eux Platon (144), la figure de l'âme du monde. Il arrive enfin à Plotin d'évoquer des étymologies de type stoïcien, mais qui semblent bien être de son cru; c'est le cas du rapprochement d'Éros avec le substantif ὅρασις, « vision », ou d'Aphrodite avec l'adjectif ἁβρός, « charmant » (145).

Mais il ne faudrait pas prendre trop au sérieux cette relation de Plotin à l'allégorie stoïcienne; elle ne dépasse sans doute pas une parenté purement formelle, l'emprunt d'un langage commode illustré de fantaisistes jeux de mots; quand il s'agit d'acquiescer au principe fondamental de cette allégorie, d'admettre que les dieux traditionnels ne sont que les prête-nom des grandes forces physiques, Plotin se récuse avec fermeté. Un exemple le montre à merveille : on sait que des exégètes stoïciens voyaient dans le récit odysséen des amours adultères d'Aphrodite et d'Arès l'indication que la conjonction des planètes Mars et Vénus voue à l'adultère ceux qui naissent sous son signe, et l'on a noté que déjà Plutarque réagissait contre cette amusante interprétation (146); mais Plotin lui aussi la connaît; il la cite dans son traité *De l'influence des astres*, et la réprouve comme l'une des thèses du fatalisme astrologique qu'il combat : « On admet que Mars et Vénus, dans une position déterminée, sont cause des adul-

(139) Cf. *supra*, p. 129.

(140) C'est le cas du stoïcisme codifié par Cicéron (cf. *supra*, p. 126), de Cléanthe (p. 128-129), de Chrysippe (p. 129), d'Apollodore (p. 155), du pseudo-Héraclite (p. 162-163).

(141) Cf. *supra*, p. 126, et p. 204, n. 116.

(142) Cf. *supra*, p. 126 (Cicéron) et 157-158 (Cornutus).

(143) Cf. *supra*, p. 129 (Chrysippe) et 157-158 (Cornutus).

(144) Cf. Platon, *Philèbe* 30 d et *Phèdre* 246 e.

(145) Alors que l'étymologie stoïcienne du nom d'Aphrodite était tout autre; cf. par exemple chez Cornutus, *supra*, p. 159, et chez le pseudo-Héraclite, p. 163-164.

(146) Cf. *supra*, p. 181-182.

tères, comme si ces astres imitaient l'intempérance des hommes et satisfaisaient leurs désirs l'un par l'autre. Quelle absurdité! [...] Comment admettre pareilles choses ? S'occuper de chacun des innombrables animaux qui naissent et qui existent, faire à chacun les dons convenables, les rendre riches, pauvres ou intempérants, leur faire accomplir chacun de leurs actes, quelle vie pour les planètes! Comment peuvent-elles faire tant de choses à la fois ? » (147).

5. — LA DÉFIANCE DE L'EMPEREUR JULIEN

Moins important que celui de Plotin, mais encore considérable, apparaît, au milieu du IVe siècle, l'apport de l'empereur Julien (331-363) à la philosophie de l'allégorie. Son œuvre porte à cet égard la trace d'une double tendance, selon qu'il manifeste sa défiance à l'égard de l'usage classique de l'allégorie, ou qu'il en promeut une utilisation qu'il estime plus judicieuse, sans être pour autant originale. Nous ne présenterons pour l'instant que le premier de ces aspects, devant réserver à plus tard (148) d'en évoquer le second. Dans son troisième *Discours*, qui est le *Deuxième panégyrique de l'empereur Constance*, Julien compare sa propre pratique de l'éloge aux abus dans lesquels donnent les commentateurs des poètes épiques, et sa critique de l'allégorie classique rappelle telle diatribe de Sénèque (149), et surtout les attaques épicuriennes contre l'exégèse des stoïciens (150); faisant fonds sur une minuscule ressemblance, les allégoristes violentent les *récits* pour les transformer en *enseignements*, et substituent leur propre pensée au dessein du poète : « Nous n'avons point tiré de trop loin ni forcé les similitudes, comme le font ceux qui expliquent les fables des poètes en les ramenant à des discours (οἱ τοὺς μύθους ἐξηγούμενοι τῶν ποιητῶν καὶ ἀναλύοντες ἐς λόγους) plausibles et cependant conciliables avec la fiction. Partant d'une très

(147) II, 3, 6, 1-10, Br. II, p. 33. — Il resterait à effectuer une recherche analogue à celle-ci dans le néoplatonisme des successeurs de Plotin; on n'aurait pas de peine à découvrir chez eux à la fois une philosophie du mythe comme moyen d'expression et de nombreux exemples d'utilisation de l'allégorie. Nous aurons ailleurs l'occasion d'explorer ce double domaine chez Porphyre. Pour les néoplatoniciens postérieurs, une bonne base de départ est fournie par le livre déjà cité d'A. J. FRIEDL, *Die Homer-Interpretation des Neuplatonikers Proklos*, dissert. Würzburg 1934 (p. 43-45 : Jamblique; p. 45-48 : Syrianus d'Athènes; p. 49-103 : Proclus, spécialement p. 71-74 : « Das Wesen des Mythos nach Proklos », et p. 100-101 : « Die Symbolik als Erklärungsmittel »); cet ouvrage contient d'ailleurs, p. 27-32, d'intéressants éléments sur l'allégorie homérique chez Plotin lui-même. Cf. encore BUFFIÈRE, *op. cit.*, p. 541-558 : « Les dieux d'Homère chez Syrianus et Proclus ». A l'influence néoplatonicienne se rattachent encore l'allégorisme de Martianus Capella et l'œuvre mythographique de Fulgence; cf. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident...*, p. 198-205 et 206-209.

(148) Dans notre travail annoncé *supra*, p. 136, n. 16.

(149) SÉNÈQUE, *Epist. ad Lucilium* 88, 5; cf. *Le « challenge » Homère-Moïse...*, dans *Revue des sciences relig.*, 29, 1955, p. 119.

(150) Cf. *supra*, p. 133.

petite analogie (151) et recourant à des principes fort vagues, ils essaient de nous convaincre que c'est leur pensée même que le poète a voulu rendre » (152). La même sévérité, à l'égard non plus de l'interprétation allégorique, mais de l'allégorie même comme mode d'expression, se retrouve, à côté d'enseignements plus positifs sur lesquels nous aurons à revenir, dans le *Discours VII Contre le cynique Héraclius*, véritable court traité du mythe formulé à l'occasion d'une attaque contre un cynique qui, dans une lecture publique, en avait débité d'absurdes; Julien y cite avec éloge un vers (v. 469) des *Phéniciennes* d'Euripide condamnant l'obscurité dans l'expression : « Euripide dit pertinemment : "La vérité parle un langage sans détour"; car il n'y a selon lui que le menteur et l'injuste qui aient besoin de s'envelopper d'ombre (σκιαγραφίας δεῖσθαι) » (153).

6. — MACROBE ET LA CLASSIFICATION DES MYTHES

Au début du v^e siècle, Macrobe, compilateur latin nourri de néoplatonisme grec, consacre plusieurs pages de son *Commentaire au Songe de Scipion* à la défense du mythe comme technique de l'expression philosophique (154); son propos est de défendre, contre l'épicurien Colotès (155), l'allégorie d'Er le Pamphylien sur laquelle s'achève la *République* de Platon, et plus encore celle du Songe de Scipion que Cicéron, à l'imitation de son modèle grec, introduit à la fin de sa propre *République* (156). Selon Macrobe, l'erreur, en philosophie, serait aussi grande de condamner tous les mythes en bloc que de les admettre indistinctement; la première démarche doit être d'y opérer un tri : « La philosophie ne rejette pas toutes les fictions (*fabulis*), ni ne les accueille toutes. Pour discerner plus facilement celles qu'elle repousse loin d'elle, qu'elle exclut comme profanes du

(151) Traduction faible pour l'expression technique ἐκ μικρᾶς πάνυ τῆς ὑπονοίας, qu'il faudrait rendre : « d'une minuscule *signification cachée* ».

(152) JULIEN, *Oratio* III (II) [*Constance ou de la royauté*], 20, 74 D-75 A, 3-9, trad. Bidez, p. 147-148.

(153) *Id.*, *Oratio* VII [*Contre le cynique Héraclius*], 214 B, éd. Hertlein I, p. 277, 16-19.

(154) Cf. K. MRAS, *Macrobius'Kommentar zu Ciceros Somnium. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5. Jahrhunderts n. Chr.*, dans *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1933, *Philos.-histor. Klasse*, p. 232-286. Cet historien, p. 235-238, a démontré que les développements de MACROBE, *Comment. in Somn. Scip.* I, II, sur les mythes, la conclusion eschatologique des *Républiques* de Platon et de Cicéron, la fonction de l'allégorie, y compris ses attaques contre Colotès, s'inspirent souvent du *Commentaire* perdu de PORPHYRE sur la *République*; on retrouve en effet les mêmes idées chez PROCLUS, *In Rempubl.*, éd. Kroll II, p. 105, 23-108, 21, qui dépend expressément de ce *Commentaire* de Porphyre. Cf. encore P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident...*, p. 23.

(155) Cf. *supra*, p. 137-138.

(156) Cf. P. BOYANCÉ, *Etudes sur le Songe de Scipion*, Bordeaux-Paris 1936, spécialement le chap. I : « L'idée du mythe et Cicéron », p. 37-55.

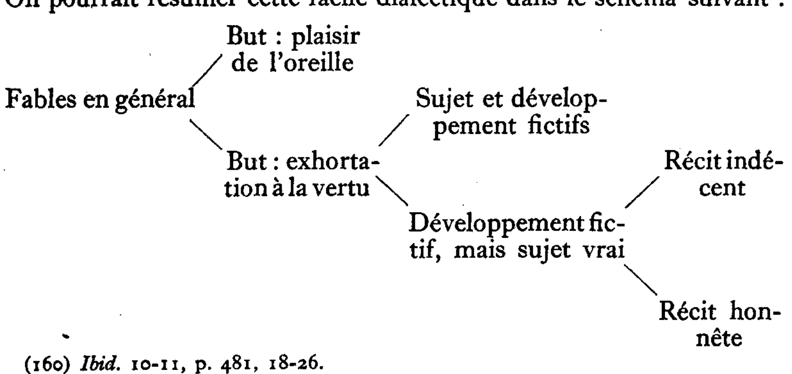
seuil même de ses vénérables entretiens, de celles qu'elle admet au contraire, fréquemment même, et volontiers, il faut y distinguer plusieurs degrés » (157).

Selon cette résolution, Macrobe défriche le vaste domaine du mythe par une série de bipartitions emboîtées les unes dans les autres, et d'extension progressivement décroissante. Sa première division scinde la totalité des fables en deux classes, selon qu'elles visent simplement à procurer un plaisir esthétique, ou qu'elles lui adjoignent un dessein de parénèse morale; à la première catégorie ressortissent la moyenne Comédie grecque et les intrigues galantes de Pétrone et d'Apulée; la philosophie les rejettera, pour les abandonner aux nourrices : « La fable, dont le nom même indique la fausseté manifeste, fut inventée soit pour procurer uniquement le plaisir des oreilles, soit pour exhorter en même temps à la vertu. Dans le genre qui charme l'oreille prennent place par exemple les comédies composées pour la scène par Ménandre ou ses imitateurs, ou encore les thèmes pleins d'imaginaires aventures amoureuses, auxquels s'est beaucoup exercé Pétrone, ou parfois, avec une étonnante fantaisie, Apulée. Toutes les fictions de cette sorte, dont le propos est le seul plaisir des oreilles, le culte de la sagesse les bannit de son sanctuaire et les renvoie au berceau des nourrices » (158).

A l'intérieur de la catégorie parénétique, qui demeure après cette première ablation, une nouvelle discrimination doit intervenir, qui y distingue entre les fables dont le sujet (*argumentum*) et le développement (*relationis ordo*) sont également fictifs, tels les apologues d'Esope, — et celles qui enrobent de fiction un fond de réalité, tels les mythes religieux d'un Hésiode ou d'un Pythagore; le premier groupe de cette subdivision, où la fausseté règne aussi bien dans le thème que dans sa mise en œuvre, devra également rester étranger au philosophe : « Quant au deuxième genre, où l'intelligence du lecteur est exhortée à quelque forme de vertu, une nouvelle distinction s'y impose : certaines de ces fables choisissent un sujet fictif et bâtissent un développement mensonger; telles sont celles d'Esope, qu'embellit l'élégance de la fiction; mais il en est d'autres où le sujet se fonde solidement sur la vérité, bien que cette vérité n'y apparaisse qu'enveloppée de fiction, et pour lesquelles on parle de récit mythique (*narratio fabulosa*), et non plus de fable; tels sont les rites sacrés, les récits d'Hésiode et d'Orphée sur la filiation et l'activité des dieux, les sentences mystérieuses des pythagoriciens. De cette deuxième section dont nous avons parlé, la première espèce, où une idée fausse est faussement traitée, demeure étrangère aux ouvrages philosophiques » (159).

(157) Macrobe, *Commentarium in Somnium Scipionis* I, ii, 6, éd. Eyssenhardt, p. 480, 18-23.
(158) *Ibid.* 7-8, p. 480, 24-481, 4.
(159) *Ibid.* 9-10, p. 481, 4-18.

Restent les mythes qui, partant d'un fond de vérité, lui appliquent un traitement fabuleux; eux-mêmes ne doivent pas être retenus sans réserve; car certains recourent à des fictions d'une immoralité sacrilège, qui oblige à les bannir : « La seconde espèce exige encore une subdivision; car, lorsque la vérité fait le fond du sujet, et que le développement seul en est fabuleux, il se présente plus d'une manière d'exprimer fictivement (*per figmentum*) le vrai. Ou bien en effet le récit est un tissu de turpitudes indignes de la divinité, de monstruosités telles que les adultères des dieux, Saturne arrachant les parties honteuses de son père Caelus, et lui-même, par la suite, privé du pouvoir et jeté dans les fers par son fils; tout genre de fictions que les philosophes préfèrent ignorer » (160). Cette exclusion est la dernière; elle laisse subsister les mythes qui présentent leur contenu sacré sous un déguisement de bon ton; de cette ultime catégorie, qui seule trouve grâce aux yeux du philosophe, relèvent le voyage souterrain d'Er et le songe de Scipion : « Ou bien la connaissance des choses sacrées est présentée sous le pieux voile d'une fiction qui la recouvre d'épisodes honnêtes et la revêt de mots honnêtes; c'est le seul genre de fiction qu'admet le philosophe, toujours plein de réserve dans les choses divines. Or, la révélation d'Er et le songe de l'Africain n'introduisent justement aucune malhonnêteté dans l'entretien, et l'expression des doctrines sacrées garde une tenue scrupuleuse sous le couvert de ces deux noms. Que la critique, instruite enfin à distinguer le mythe de la fable (*a fabulis fabulosa secernere*), s'apaise donc » (161). Tel est le *climax* plein de rhétorique par lequel Macrobe, en formulant une suite de distinctions dont il exclut chaque fois l'un des termes, parvient à assainir progressivement le domaine du mythe; il en rejette peu à peu les fables uniquement soucieuses de flatter l'oreille, — les fables protreptiques totalement fictives, — celles dont le développement seul est fictif, mais où s'étale l'immoralité, pour ne retenir finalement que les mythes dans lesquels se trouvent réunies la valeur d'exhortation, la vérité du fond et la décence de la forme. On pourrait résumer cette facile dialectique dans le schéma suivant :



(160) *Ibid.* 10-11, p. 481, 18-26.
(161) *Ibid.* 11-12, p. 481, 26-482, 5.

Aussi bien, même s'il groupe ces trois conditions, le mythe ne doit pas être employé sans discernement. Car tous les sujets ne l'admettent pas; les dissertations sur l'âme, sur les démons, sur les dieux inférieurs, lui feront volontiers une place; mais il arrive au philosophe de dépasser ce niveau, et de s'élever jusqu'au Premier principe, ou plus simplement jusqu'à l'Intelligence qui en procède et contient les intelligibles. On voit que Macrobe adopte là l'architecture plotinienne des hypostases. Seulement, alors que Plotin tenait précisément ce domaine supérieur pour le champ d'application par excellence de l'expression allégorique, Macrobe le ferme au mythe, pour y tolérer uniquement, par une distinction qui ne paraît guère fondée aujourd'hui, l'usage des « images » et des « exemples » (*similitudines et exempla*); c'est ainsi, dit-il, que Platon, voulant donner une idée du Bien, qui ne se laisse exprimer que par l'apophase, recourt à l'analogie du soleil visible. Macrobe ne précise pas en quoi cette expression figurée diffère du mythe; certainement moins par sa structure formelle que par son contenu, le mythe se définissant peut-être comme un récit allégorique, tandis que l' « image » pourrait se limiter à l'emprunt d'une donnée de l'expérience concrète. Voici ce texte important, par lequel nous concluons notre enquête sur l'histoire grecque de l'interprétation allégorique d'Homère et d'Hésiode : « Toutefois, il faut savoir que les philosophes n'admettent pas dans toute espèce de discussion l'emploi du mythe (*fabulosa*), même autorisé. Ils ont coutume d'y recourir quand ils traitent de l'âme, des puissances de l'air ou de l'éther, des dieux ordinaires. Mais lorsque le discours s'élève audacieusement jusqu'au principe suprême, souverain de tous les dieux (celui que les Grecs nomment le Bien, la Cause première), ou jusqu'à l'Intelligence (le νοῦς des Grecs) qui enferme les formes originelles des choses (c'est-à-dire les Idées) et procède du Dieu suprême dont elle est née : lorsque les philosophes, dis-je, abordent les questions du Dieu suprême et de l'Intelligence, ils s'abstiennent scrupuleusement de tout mythe; dans leur effort pour donner quelque notion (*adsignare*) de ces mystères qui dépassent non seulement le discours, mais même la réflexion de l'homme, c'est aux images et aux exemples qu'ils recourent. Ainsi lorsque Platon voulut parler du Bien, il n'osa pas dire ce qu'il est : tout ce qu'il savait de lui, c'est que l'homme ne peut savoir quel il est; mais, trouvant que rien, dans le monde visible, n'est plus semblable à lui que le soleil, il part de cette comparaison (*per eius similitudinem*) pour ouvrir la voie à son discours et l'élever jusqu'aux hauteurs incompréhensibles » (162). Bref, il en va du mythe comme de la peinture et de la statuaire, qui n'ont jamais pu former une figure du Dieu suprême ni de l'Intelligence sa fille, alors que foisonnent les images des

(162) *Ibid.* 13-15, p. 482, 6-25.

dieux inférieurs : « Aussi, tandis que les autres dieux étaient l'objet de représentations, l'Antiquité n'en a laissé aucune de ce dieu-là; c'est que le Dieu suprême et l'Intelligence qui en procède dépassent la nature aussi bien que l'âme, à un niveau où il n'est pas permis aux fables d'accéder (*quo nihil fas est de fabulis peruenire*) » (163).

(163) *Ibid.* 16, p. 482, 25-28.

DEUXIÈME PARTIE

L'ALLÉGORISME GREC ET L'ALLÉGORISME JUIF

Au terme d'une longue évolution, pleine de fluctuations, d'apparentes disgrâces (sous les coups de Pythagore, d'Héraclite, de Platon, d'Epicure, des sceptiques), d'infatigables résurgences (grâce essentiellement aux stoïciens, à leurs prédécesseurs cyniques, à leurs héritiers de Pergame), dont les principaux épisodes viennent d'être retracés, l'allégorie, associée au mythe, a définitivement conquis, au début du Ve siècle, son droit de cité dans la philosophie religieuse; à la suite des efforts de réflexion et de l'accueil raisonné d'un Plutarque, d'un Plotin, d'un Macrobe, elle s'est imposée à la fois comme mode d'expression autonome et comme instrument d'interprétation des plus anciens poètes. Mais, bien avant cet accomplissement, et en marge de ce laborieux développement en milieu strictement païen et hellénique, l'allégorie grecque d'Homère et d'Hésiode avait suscité une filiation latérale dans une tout autre civilisation, en provoquant la naissance et l'épanouissement de l'allégorie biblique chez les écrivains juifs. C'est cette sorte de première colonie de l'allégorisme grec en territoire sémitique qu'il faut maintenant brièvement envisager, en s'interrogeant sur les modalités de cette acclimatation, sur la tournure propre que ce procédé littéraire, ainsi déraciné et transporté à un objet et à des usagers qui n'étaient pas d'abord les siens, devait contracter, sur les réactions qu'il ne pouvait manquer de susciter de la part d'une mentalité nouvelle et fort particulariste.

CHAPITRE PREMIER

L'ARRANGEMENT ALLÉGORIQUE DE L'ŒUVRE DE « SANCHUNIATHON », D'APRÈS PHILON DE BYBLOS

Par une sorte de volonté d'infériorité et un certain goût de l'exotisme, l'Occident se tourne périodiquement vers l'Orient pour lui attribuer la paternité de ses plus importants mouvements d'idées. Ainsi la dépendance de l'allégorie juive par rapport à l'allégorie grecque, communément admise aujourd'hui, ainsi qu'on le verra, ne le fut pas d'emblée; dès l'Antiquité, il se trouva un historien pour promouvoir la filiation inverse, pour assigner à l'allégorie grecque une origine non pas précisément juive, mais sémitique, exactement phénicienne. Cet historien est un Grec du temps de l'empereur Hadrien, Philon de Byblos (1); en plus de travaux de grammaire, il avait composé neuf livres de Φοινικικά, qu'il ne donne d'ailleurs pas pour son propre ouvrage, mais pour la traduction de l'*Histoire phénicienne* d'un certain « Sanchuniathon de Beyrouth », qui aurait été « antérieur à la guerre de Troie », « proche de Moïse », et « contemporain de Sémiramis, reine d'Assyrie ». On ne croit plus guère aujourd'hui à l'existence historique de ce Sanchuniathon (2), dans lequel on

(1) On pourra consulter sur cet auteur Schmid-Stählin II, 2, p. 867-868; M.-J. Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, dans collect. *Etudes bibliques*, Paris 1903, p. 351-393 : « Les mythes phéniciens. Philon de Byblos »; Gudeman, art. *Herennios* (autre nom de Philon de Byblos), dans *R. E.*, 15. Halbbd., 1912, col. 650-661; Grimme, art. *Sanchuniathon*, dans *R. E.*, 2. Reihe, 2. Halbbd., 1920, col. 2232-2244. — Les titres Περὶ τῶν Ἰουδαίων et Περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων, que l'on trouve, attribués à Philon de Byblos, sous la plume d'Origène, *C. Celsum* 1, 15, et d'Eusèbe, *Praep. euang.* 1, 10, désignent des parties des Φοινικικά, et nous justifient en quelque sorte d'invoquer le « témoignage » de Sanchuniathon à propos de l'allégorie juive.

(2) On verra l'état de cette question dans P. Nautin, *Sanchuniathon chez Philon de Byblos et chez Porphyre*, dans *Revue biblique*, 56, 1949, p. 259-273; cf., du même auteur, *Trois autres fragments du livre de Porphyre « Contre les Chrétiens »*, dans la même revue, 57, 1950, p. 409-416. Toutefois d'autres historiens, sans d'ailleurs apporter d'arguments décisifs, redonnent une certaine vraisemblance à la thèse de l'historicité de Sanchuniathon; ainsi O. Eissfeldt, *Taautos und Sanchunjaton*, dans *Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen...*, 1952 1; du même auteur, *Sanchunjaton von Berut und Ilumilku von Ugarit*, dans *Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums*, 5, Halle 1952; R. Follet, *Sanchuniaton, personnage mythique ou personnage historique?* dans *Biblica*, 34, 1953, p. 81-90.

voit seulement un pseudonyme de Philon, soucieux de fournir à ses conceptions evhéméristes le prestige d'un patronage antique, lointain et imaginaire; mais cet artifice littéraire, pourtant courant, avait échappé aux Anciens, à Porphyre qui rapporte avec considération l'œuvre historique de Sanchuniathon (3), à Eusèbe de Césarée qui transcrit ou résume dans sa *Préparation évangélique* plusieurs extraits du premier livre de Philon de Byblos (4).

C'est précisément l'une de ces citations de Philon par Eusèbe qui concerne l'allégorie et son histoire en terrain grec ou sémitique. Philon y oppose, à la probe objectivité de Sanchuniathon dans sa présentation de l'œuvre de Taautos, inventeur de l'écriture, l'intempérance des auteurs postérieurs, qui ont noyé dans l'allégorie physique les données les plus obvies de la théologie : « Après quoi, — dit Eusèbe, — Philon reproche aux auteurs plus récents, survenus dans la suite, d'*avoir fait violence, contre toute vérité, aux récits relatifs aux dieux, en les ramenant à des allégories, à des exposés et à des spéculations de physiciens* (ὡς ἂν βεϐιασμένως καὶ οὐκ ἀληθῶς τοὺς περὶ θεῶν μύθους ἐπ' ἀλληγορίας καὶ φυσικὰς διηγήσεις τε καὶ θεωρίας ἀνάγουσι) » (5). Les derniers théologiens ont vidé l'histoire sacrée de son contenu proprement historique, cessé d'y voir un ensemble d'événements; ils ont imaginé de lui appliquer l'exégèse allégorique, par quoi ils y retrouvent l'évocation de phénomènes physiques, en sorte que l'on perd de vue les faits consignés dans cette histoire; telle ne fut pas la manière de Sanchuniathon; ayant exhumé des Écritures sacrées le récit des origines du monde, il le rapporta à la lettre, sans aucun travestissement inspiré par l'allégorie; ce n'est que plus tard qu'une caste sacerdotale, soucieuse de dissimuler cet enseignement trop clair, introduisit l'interprétation mythique; de là, le goût du mystère passa aux Grecs, qui en avaient été jusqu'à ce moment préservés. Eusèbe transcrit ici le texte même de Philon (6) : « Les plus récents des hiérologues ont rejeté les faits (τὰ πράγματα ἀπεπέμψαντο) qui se sont passés depuis l'origine. Inventant des allégories et des mythes (ἀλληγορίας δὲ καὶ μύθους ἐπινοήσαντες) et leur fabriquant une parenté avec les phénomènes cosmiques (τοῖς κοσμικοῖς παθήμασι συγγένειαν πλασάμενοι), ils ont établi des mystères (μυστηρία) et les ont chargés d'épaisses ténèbres (7), si bien qu'on ne pouvait pas voir facilement ce qui s'était passé en réalité. Mais lui, consultant les Écritures secrètes

(3) PORPHYRE, *De abstin.* II, 56, et *C. les Chrétiens* IV, *apud* EUSÈBE, *Praep. euang.* I, 9 (cité par NAUTIN, *art. cit.*, p. 267).

(4) EUSÈBE, *Praep. euang.* I, 9-10.

(5) PHILON DE BYBLOS dans EUSÈBE, *Praep. euang.* I, 9, 25, éd. Mras I, p. 41, 6-8 (= fgt. 1, 4 *F. H. G.*, III, p. 564 a). Je souligne les mots qui ont toute chance d'être textuellement cités de Philon.

(6) Introduit en effet par : λέγει δ'οὖν προϊών, « il poursuit » (I, 9, 25, p. 41, 8).

(7) Car l'interprétation allégorique requiert la profusion de l'obscurité; Porphyre faisait à Origène allégoriste le même reproche que Philon aux « hiérologues », avec le même mot τῦφος; cf. notre « *Challenge* » *Homère-Moïse...*, p. 121, et *infra*, p. 463.

qu'il avait découvertes dans les sanctuaires d'Ammon où elles étaient conservées, s'employa à apprendre tout ce qu'il n'était pas permis à tous de connaître. Quand ce fut fini, il acheva de réaliser son dessein en éliminant le mythe des origines et les allégories (τὸν κατ' ἀρχὰς μῦθον καὶ τὰς ἀλληγορίας ἐκποδὼν ποιησάμενος). Ensuite les prêtres postérieurs voulurent cacher à nouveau cet enseignement et le rétablir dans le mythe (ἀποκρύψαι καὶ εἰς τὸ μυθῶδες ἀποκαταστῆσαι). Et c'est alors que le mystère (τὸ μυστικόν), qui n'était pas encore parvenu chez les Grecs, y apparut (ἀνέκυπτεν οὐδέπω φθάσαν εἰς Ἕλληνας) » (8).

Le dessein de Philon de Byblos et celui d'Eusèbe qui le cite sont également clairs. L'historien chrétien, pour sa monumentale apologétique qu'élabore la *Préparation évangélique*, table sur la révélation des turpitudes propres aux religions païennes; or l'interprétation allégorique risque de dissimuler ces épisodes déshonnêtes, voire de les rendre édifiants; il importe donc à Eusèbe de discréditer l'allégorie, et rien ne lui paraît plus efficace dans ce sens que d'invoquer contre elle le témoignage même d'un auteur païen; c'est à cette tactique que l'on doit de lire aujourd'hui quelques lignes de Philon de Byblos. Le but que poursuit Philon lui-même dans son attitude anti-allégoriste demeure incertain; mais son procédé est net : il s'attache à montrer que l'exégèse allégorique est un phénomène tardif et artificiel, provoqué par d'obscures raisons de domination politique, dans une classe enseignante jalouse de son savoir; les plus anciens théologiens prétendaient être entendus à la lettre, et les données de physique qu'on a voulu ensuite découvrir dans leurs écrits n'étaient nullement leur fait, — notations par lesquelles Philon s'apparente à la critique épicurienne et sceptique de l'allégorisme stoïcien. Surtout, il ajoute que l'interprétation allégorique serait née en Orient, où elle se serait d'abord appliquée à un auteur oriental, et d'où elle aurait contaminé la Grèce; la mention de cette provenance barbare lui paraissait sans doute propre à détourner de ce procédé les Grecs, encore défiants et méprisants à l'égard des inventions religieuses exotiques en même temps qu'attirés par elles.

Faut-il accorder crédit à cette présentation des choses, tenir avec Philon l'allégorie pour un produit sémitique tardivement importé en Grèce ? Ce serait imprudent; on a eu l'occasion de constater que l'exégèse allégorique d'Homère apparaît très tôt dans la tradition grecque, dès le VI^e^ siècle, à une époque où les échanges culturels avec l'Orient devaient être rares; les premiers témoignages sur la pratique de ce procédé ne font en tout cas aucune mention d'une influence extra-hellénique; est-il besoin d'ajouter que l'invention du personnage de Sanchuniathon, sa localisation à une époque dont quelques indications à prétention chronologique ne font qu'accentuer le

(8) PHILON DE BYBLOS dans EUSÈBE I, 9, 26, p. 41, 9-18 (= fgt. 1, 5 *F. H. G.*, III, p. 564 a), trad. NAUTIN, *art. cit.*, p. 262, légèrement retouchée.

caractère légendaire, n'inspirent pas grande confiance dans la valeur historique des allégations de Philon. Il reste que, même erronées et tendancieuses, elles doivent comporter une signification; leur coloration égyptienne (les Écritures secrètes de Thot découvertes dans l'*adyton* d'Ammon), sans aller d'ailleurs plus loin que le *topos* littéraire, inclinent à supposer que Philon avait effectivement observé, « en Orient », l'usage de la méthode allégorique appliquée à des textes sacrés; par une sorte de phénomène projectif, en même temps que par un naïf calcul, il a pu attribuer à cette allégorie sémitique une priorité qui revient en réalité à l'allégorie grecque (9), feindre une filiation que tout dément, à commencer par l'étude de l'allégorisme juif, où se manifeste nettement l'influence de la Grèce.

(9) On aura d'ailleurs remarqué que le passage du langage théologique direct à l'expression allégorique, proposé par Philon pour la Phénicie, va à l'encontre de l'évolution de sens inverse observée par Plutarque et par Maxime de Tyr dans le domaine strictement grec (cf. *supra*, p. 178 sq. et 189 sq.). Tout se passe comme si Philon transportait à l'Orient, avec le souci de les exorciser par ce dépaysement, la contrepartie des réalités qu'il regrettait de rencontrer en Grèce même.

CHAPITRE II

L'INFLUENCE GRECQUE SUR L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE DE LA BIBLE EN MILIEU JUIF

1. — GÉNÉRALITÉS

LES DEUX JUDAÏSMES Quand ils étudient la culture juive des deux premiers siècles avant J.-C., et spécialement l'attitude de ces Juifs à l'égard de la Bible, les historiens ont accoutumé de distinguer dans le judaïsme deux grandes tendances : l'une intéresse les Juifs de la Diaspora, plus ou moins fraîchement émigrés de leur patrie d'origine, surtout répandus dans les grands ports de la Méditerranée orientale, et pénétrés d'influence grecque (judaïsme alexandrin ou hellénistique); les Juifs demeurés en Palestine, et dont la civilisation avait été, à ce titre, davantage préservée des contaminations occidentales, représentent l'autre (judaïsme rabbinique ou palestinien). Les uns et les autres s'appliquaient à la Bible avec autant de zèle et de vénération; mais leur exégèse accusait d'importantes différences, surtout dans l'usage de l'interprétation allégorique. Aussi bien, cette dichotomie des exégètes juifs en praticiens et adversaires de l'allégorie n'est pas une invention des historiens modernes; elle se manifeste clairement sous la plume d'Eusèbe, dans le livre VIII de la *Préparation évangélique*; simplement, au lieu de la rapporter, comme il faut le faire, à des divergences géographiques et culturelles, cet auteur l'attribue à une disposition providentielle du Verbe divin; venant d'envisager la Loi mosaïque et ses implications allégoriques, il observe que le sens littéral n'enchaînait que le grand nombre des simples, tandis que la signification figurée était réservée au petit nombre des doctes : « Maintenant que nous avons parcouru les prescriptions des lois sacrées et le mode de l'enseignement qui s'y trouve exprimé allégoriquement (τὸν τρόπον τῆς ἀλληγορουμένης παρ' αὐτοῖς ἰδέας), voici ce que l'on pourrait montrer : divisant en deux parties le peuple juif tout entier (τὸ πᾶν 'Ιουδαίων ἔθνος εἰς δύο τμήματα διαιρῶν), le Logos livrait la foule aux dispositions légales prescrites selon le sens littéral (κατὰ τὴν ῥητὴν διάνοιαν); mais il en

dispensait l'autre groupe, celui des expérimentés, il le jugeait digne de s'attacher à une philosophie plus divine et qui dépasse le grand nombre, à la méditation de ce que les lois signifient selon leur vrai sens (τῶν... κατὰ διάνοιαν σημαινομένων) » (1).

De fait, l'on s'accorde aujourd'hui à reconnaître que le judaïsme palestinien ne faisait qu'une place fort mince à cette « philosophie plus divine » (2). Sans doute les rabbins de Palestine s'adonnaient-ils à une interprétation dite « mâšâlique », qui n'est pas sans analogie avec l'allégorie, puisqu'elle s'exerce sur des sentences énigmatiques, sur des récits historiques en apparence, sur des paraboles et des gestes rituels, pour en dégager la portée symbolique; un livre de l'Ancien Testament surtout se prêtait à cette interprétation, qu'il était devenu traditionnel de lui appliquer : le *Cantique des cantiques*. Il reste néanmoins que ces interprétations para-allégoriques demeurent rares, jamais arbitraires, et que l'écart entre le sens littéral et le sens figuré y est toujours restreint; les rabbins insistaient presque exclusivement sur la valeur historique de la Bible, et la règle essentielle de leur exégèse était de ne pas sortir du sens simple; pratiquement coupés de toute relation avec les peuples occidentaux, ils n'avaient pas à se préoccuper d'accommoder l'Écriture à leur goût, et se trouvaient ainsi dispensés d'une tâche pour laquelle l'allégorie leur aurait rendu service. Le même éloignement de l'interprétation allégorique s'observe chez les rabbins tannaïtes, autres représentants du judaïsme palestinien; ils en usent très rarement, et de façon pauvre et brève. C'est que la mentalité rabbinique est peu portée à l'allégorie; les rabbins ne cherchent pas à dégager de la Bible un système de sagesse qui lui est étranger; ils ne l'étudient que pour acquérir la science de la parole divine, et pour en déduire toutes les prescriptions juridiques qu'elle recèle; or, l'esprit juridique met en fuite l'esprit poétique inhérent et nécessaire à l'allégorie, et même le *Cantique des cantiques* ne parvient pas à l'émouvoir : « dans une histoire d'amour, un juriste ne verra guère qu'une matière à contrats » (3). La mentalité des rabbins palestiniens et le dessein de leur exégèse se rejoignent pour écarter l'allégorie : « En somme, chez les rabbins des premières générations, nous ne découvrons que très peu d'interprétations allégoriques, et elles n'ont elles-mêmes qu'une valeur allégo-

(1) Eusèbe, *Praep. euang.* VIII, 10, 18, éd. Mras I, p. 454, 9-16.

(2) On ne saurait tenter ici une étude tant soit peu sérieuse de l'exégèse rabbinique et de son caractère anti-allégoriste; qu'il suffise de renvoyer à d'excellents travaux tels que : M. S. Bergmann, *Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1908, p. 44 sq.; J. Gutmann, *Das Judentum und seine Umwelt*, Berlin 1927, p. 250 sq.; J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, dans *Biblioth. de théologie historique*, Paris 1939, p. 207-251; du même auteur, les articles *Exégèse juive* et *Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément* publié par L. Pirot, IV, Paris 1949, col. 561-569 et 1143-1285. Un exposé très élémentaire est offert par L. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, Paris 1881, p. 181-207.

(3) Bonsirven, *op. cit.*, p. 248.

rique inférieure; double phénomène qui trouve son explication dans les fins et la nature de l'exégèse rabbinique comme dans le tour d'esprit des docteurs » (4).

Il n'en va pas de même du judaïsme alexandrin, où une allégorie souvent intempérante était de règle. On ne saurait ici reprendre l'étude de cette vaste question, souvent abordée et parfaitement mise au point (5); qu'il suffise d'évoquer d'abord par quelques exemples la présence et la nature de l'exégèse allégorique dans le judaïsme hellénistique. L'allégorie morale y est représentée par un document anonyme de date incertaine (les dates proposées vont de 200 avant J.-C. à 30 après J.-C.; l'hypothèse la plus raisonnable est de parler du début du Ier siècle avant notre ère, aux alentours de 90), la pseudo-*Lettre d'Aristéas à son frère Philocrate* (6); l'auteur se donne pour un converti juif, officier de Ptolémée Philadelphe (287-246), par un subterfuge que Philon d'Alexandrie et Josèphe ont pris au sérieux; cette *Lettre* concerne principalement l'origine de la version grecque des Septante; elle contient (7) une interprétation allégorique de la législation de Moïse sur les animaux impurs : le pseudo-Aristéas sent que ces prescriptions rituelles doivent paraître étranges à des lecteurs non-juifs, et qu'il importe de leur en montrer les raisons d'être d'ordre tout moral; il présente donc ces bizarres observances religieuses comme des

(4) *Ibid.*, p. 249.

(5) Cf. L. GINZBERG, art. *Allegorical Interpretation*, dans *The Jewish Encyclopedia*, 1, New York and London 1901, p. 403-411; E. STEIN, art. *Allegorische Auslegung*, dans *Encyclopaedia Judaica*, 2, Berlin 1928, col. 338-351; F. BÜCHSEL, art. ἀλληγορέω, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1, Stuttgart 1933, p. 260-264; H. WILLRICH, *Juden und Griechen vor der makkabäischen Erhebung*, Göttingen 1895; P. HEINISCH, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese* (*Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria*), dans *Alttestamentliche Abhandlungen*, I, 1-2, Münster 1908, p. 14-30 (p. 16-20 : Aristobule; p. 20-24 : *Lettre d'Aristéas*; p. 24-26 : *Sagesse de Salomon*); W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3. Auflage herausgegeben von H. GRESSMANN, dans *Handbuch zum Neuen Testament*, 21, Tübingen 1926, p. 160-161 surtout; E. STEIN, *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandreia*, dans *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 51, Giessen 1929, p. 6-14 (p. 6-10 : Aristobule; p. 11-12 : *Lettre d'Aristéas*; p. 12-14 : *Sagesse de Salomon*); M.-J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, collect. *Etudes bibliques*, Paris 1931; surtout I. HEINEMANN, *Altjüdische Allegoristik*, Breslau 1936; du même auteur, *Jüdisch-hellenistische Gerichtshöfe in Alexandrien?*, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 74, 1930, p. 363-369, et *Die griechische Weltanschauungslehre bei Juden und Römern*, dans *Morgenreihe*, 10, Berlin 1932; enfin S. LIBERMANN, *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B. C. E.-IV Century C. E.*, dans *Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America*, 18, New-York 1950.

(6) Sur ce texte, outre les travaux cités dans la note précédente, on verra P. WENDLAND, art. *Aristeas* (*Letter of*), dans *The Jewish Encycl.*, 2, 1902, p. 92-94; J. GUTMANN, art. *Aristeasbrief*, dans *Encycl. Judaica*, 3, 1929, col. 316-320; ZELLER, *Philos. der Griechen* III, 2, p. 288-290; E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*[3], III, Leipzig 1898, p. 466-473.

(7) § 143-167, éd. Wendland, p. 41 sq.

avertissements symboliques invitant les fidèles à la vie parfaite. Une allégorie morale analogue s'observe dans la communauté ascétique des Esséniens qui, pour avoir été surtout répandus en Judée, n'en ressortissent pas moins à la tendance hellénistique; un témoignage de Philon, d'ailleurs sujet à caution (8), les montre se réunissant à la synagogue le jour du Sabbat et, « par un effort dans la manière des Anciens, expliquant au moyen de symboles la plus grande partie de l'Écriture (τὰ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται) » (9); or Philon, dans ce qui précède, vient de rapporter que, rejetant la logique comme inutile à la vertu et la physique qui dépasse la capacité de l'esprit humain, les Esséniens s'adonnent à l'éthique et l'alimentent à la Loi juive; il s'agit donc bien pour cette secte d'une pratique de l'allégorie morale.

En revanche, c'est une allégorie de caractère physique qui semble avoir obtenu la faveur d'une autre secte également décrite par Philon, celle des Thérapeutes; le message de caractère traditionnel qu'ils s'attachent à déchiffrer sous la lettre des textes sacrés est en effet de l'ordre de la φύσις; poursuivant leur exégèse allégorique, ils ont conscience de reproduire un procédé ancestral qui a déjà donné lieu à une production littéraire abondante; voici le passage de Philon, qui offre en outre une profusion de termes techniques usités dans l'allégorie grecque : « Quand ils lisent les Écritures sacrées, [les Thérapeutes] s'adonnent à la philosophie de leurs pères par le moyen de l'exégèse allégorique (φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες), persuadés que les mots du texte littéral sont les symboles d'une vérité naturelle cachée qui s'exprime en sous-entendus (σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἑρμηνείας... ἀποκεκρυμμένης φύσεως ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης). Ils possèdent des écrits d'auteurs anciens, qui sont les fondateurs de leur secte et ont laissé de nombreux monuments sur l'enseignement exprimé en allégories (τῆς ἐν τοῖς ἀλληγορουμένοις ἰδέας); s'en inspirant comme de modèles, ils imitent la méthode définie par ce principe » (10). C'est également une allégorie d'ordre physique et eschatologique qui se développe dans la *Sagesse de Salomon*, autre écrit pseudépigraphe sorti, vers la fin du IIe siècle ou le début du Ier avant J.-C., de la plume d'un auteur juif probablement égyptien, en tout cas fort au courant d'une philosophie grecque éclec-

(8) Cf. É. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 49-51; sur les Esséniens, cf. Bousset, *op. cit.*, p. 456-465.

(9) Philon, *Quod omnis probus liber sit* 82, éd. Cohn-Wendland VI, p. 24, 1-2. On trouverait un nouvel indice de la fortune de l'exégèse allégorique chez les Esséniens dans le caractère résolument allégorique du *Commentaire d'Habacuc,* qui figure parmi les manuscrits découverts en 1947 à Qoumrân et émane très vraisemblablement d'un couvent essénien; cf. A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte*, dans *L'Orient ancien illustré*, 4, Paris 1950, p. 36 et 109.

(10) Philon, *De uita contemplatiua* 3, 28-29, éd. Cohn-Wendland VI, p. 53, 10-16.

tique à base de platonisme et de stoïcisme (11); dans les usages qu'avait imposés le *Pentateuque*, dans les prodiges qu'il rapporte, le pseudo-Salomon voit des symboles de la structure du monde ou des fins dernières de l'homme; c'est ainsi qu'un facile jeu de mots sur κόσμος, qui signifie à la fois « ornement » et « univers », lui permet de présenter la riche ornementation du vêtement du grand prêtre juif (*Exode* XXVIII, 1-43) comme la figure du monde : « Car sur la robe qui descendait jusqu'à ses pieds était tout l'univers » (*Sapientia Salomonis* XVIII, 24); grâce à une interprétation allégorique analogue, le serpent d'airain érigé par Moïse dans le désert pour rendre la santé aux Israélites victimes des serpents venimeux (*Nombres* XXI, 6-9) devient le symbole du salut spirituel et le rappel des commandements divins : « Ils eurent un signe (σύμβολον) de salut, pour leur rappeler les préceptes de ta loi » (*Sap. Salomon.* XVI, 6); la neuvième « plaie », c'est-à-dire les ténèbres que Moïse, sur l'ordre de Dieu, répand sur les Égyptiens, alors que les autres hommes continuent à jouir de la lumière (*Exode* X, 21-23), est enfin l'expression allégorique de la disgrâce que l'éternité doit réserver à ce peuple au cœur dur : « Sur eux seuls s'étendait une nuit pesante, image (εἰκών) des ténèbres qui devaient les recevoir » (*Sap. Salom.* XVII, 21).

L'ORIGINE GRECQUE DE L'ALLÉGORISME JUIF Cent autres exemples confirmeraient la vogue de l'interprétation allégorique dans le judaïsme alexandrin (encore avons-nous réservé à plus tard (12) l'examen de ses deux plus grands représentants, Philon et Josèphe). Mais d'où provient ce mode d'exégèse ? Est-il une création originale des Juifs hellénistiques, ou bien accuse-t-il l'influence de l'allégorie grecque ? Divers symptômes déjà rencontrés vont dans le sens de cette seconde hypothèse : ainsi le fait que l'exégèse allégorique est pratiquement le partage des seuls Juifs de la dispersion, entrés en contact étroit avec la civilisation hellénique, à l'exclusion de ceux qui sont demeurés à l'intérieur de la Palestine, à l'abri de la contagion de l'Occident et réduits à leur propre génie; ou encore la présence, chez les allégoristes juifs (c'est surtout visible dans la *Sagesse de Salomon*), d'une notable connaissance de la pensée grecque; enfin, on n'aura pas manqué de se rappeler que c'est à Alexandrie que l'allégorie grecque d'Homère et d'Hésiode a reçu certains de ses plus vifs démentis, ce qui implique qu'elle y était familièrement connue, voire pratiquée, par où elle aurait pu déteindre sur les Juifs émigrés en Égypte, fort ouverts, on le sait, à tous les courants d'idées étrangers.

(11) Cf. P. Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, dans *Alttestamentliche Abhandlungen*, I, 4, Münster 1908, surtout p. 140-150.
(12) Cf. *infra*, p. 231 sq. et 242 sq.

Mais il est, de cette influence déterminante de l'allégorie grecque sur l'allégorie juive, des indices plus éloquents et plus positifs. Car plusieurs des Juifs alexandrins ont eux-mêmes pris soin de noter la parenté qui relie l'exégèse figurée qu'ils donnent de leurs textes sacrés au traitement allégorique que les Grecs appliquaient à leurs premiers poètes. Deux nuances se font jour dans cet aveu. Tantôt les Juifs hellénisés rapprochent leurs propres mystères des mythes grecs, leur allégorie de l'allégorie grecque, pour conclure que c'est à eux-mêmes que revient la gloire de la découverte, aux Grecs la honte du plagiat. C'est le cas d'Aristobule, Juif d'Alexandrie et philosophe péripatéticien, qui vécut probablement au milieu du IIe siècle avant notre ère (13); Eusèbe, qui a conservé de lui de substantiels extraits, rapporte (14) qu'il est l'auteur d'une exposition allégorique du *Pentateuque*, intitulée Ἐξηγήσεις τῆς Μουσέως γραφῆς ou τοῦ Μουσέως νόμου; Aristobule s'y proposait de montrer que les anciens poètes et philosophes grecs ont largement puisé dans Moïse, et, pour étayer sa démonstration, il avait lui-même forgé de nombreuses citations prétendues d'auteurs grecs, qui firent longtemps illusion. On comprend facilement que ce naïf artifice ne va guère dans le sens de la dépendance défendue par Aristobule; bien au contraire, le recours à un expédient aussi désespéré établit que les arguments raisonnables lui faisaient défaut; de plus, on aura reconnu là l'un des épisodes (peut-être le premier, pas le plus honnête en tout cas) du curieux « challenge » Homère-Moïse qui opposa les apologistes judéo-chrétiens aux défenseurs de l'hellénisme (15), ce qui suffit à retirer au témoignage d'Aristobule toute valeur historique; il n'est pourtant pas dépourvu de toute signification, encore que ce ne soit pas celle que l'auteur avait escomptée; car on doit assurément y voir un phénomène de projection et de transfert analogue à celui que nous avons observé chez Philon de Byblos (16) : le désir passionné d'Aristobule d'établir l'origine juive de l'allégorie grecque, et son impuissance d'une argumentation valable, militent en faveur d'une filiation en sens inverse.

D'autres auteurs juifs hellénistiques maintiennent le rapprochement entre leur propre exégèse allégorique de la Bible et l'interprétation grecque d'Homère et d'Hésiode, mais avec plus de bon sens, et sans prétendre avoir été les initiateurs de la Grèce; à vrai dire, ils ne professent pas davantage en avoir été les initiés; mais leur familiarité avec les mythes grecs classiques, la démarche spontanée par laquelle ils les évoquent chaque fois que l'Écriture présente avec eux quelque

(13) Voir sur cet auteur P. WENDLAND, art. *Aristobulus of Paneas*, dans *The Jewish Encycl.*, 2, 1902, p. 97-98; J. HELLER, art. *Aristobul*, dans *Encycl. Judaica*, 3, 1929, col. 321-324; ZELLER, *Philos. der Griechen* III, 2, p. 277-285; SCHÜRER, *op. cit.*, III, p. 384-392; A. SCHLATTER, *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian*[3], Stuttgart 1925, p. 82-90, — sans oublier les travaux mentionnés *supra*, p. 223, n. 5.

(14) EUSÈBE, *Praep. euang.* VIII, 9.

(15) Cf. notre article cité *supra*, p. 136, n. 16, p. 105 sq.

(16) Cf. *supra*, p. 219-220.

analogie, pour tout dire l'impression qu'ils donnent de croire à l'existence d'un vieux fonds mythique commun qui aurait reçu une double formulation, homéro-hésiodique et biblique, toutes ces raisons induisent à penser que leur interprétation allégorique a été influencée, pour ne pas dire suscitée, par le procédé littéraire grec qu'ils ne pouvaient pas ignorer. A cette deuxième nuance appartiennent un groupe d'historiens juifs alexandrins, connus par le IX[e] livre de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, un texte poétique célèbre, et une école juive mentionnée par Philon d'Alexandrie. Artapanos (17), qui vécut vers le milieu du II[e] siècle avant notre ère dans un milieu juif hellénisé, est l'auteur d'une *Histoire juive*, intitulée Περὶ Ἰουδαίων ou Ἰουδαϊκά, et dont Eusèbe cite trois fragments, non point directement, mais d'après Alexandre Polyhistor (18); il y apparaît que cet historien relevait des interférences entre l'histoire biblique des patriarches et la mythologie ou l'histoire légendaire grecque; c'est ainsi que, en vertu de rapprochements verbaux ou étymologiques, il identifie Moïse avec le poète grec (probablement fabuleux) Musée, et même avec le dieu gréco-égyptien Hermès-Thot : « La princesse égyptienne Merrhis, qui était stérile, s'appropria l'enfant d'une Juive, et le nomma Moïse (Μώυσον). Devenu homme, les Grecs l'appelèrent Musée (Μουσαῖον), et ce Moïse devint le maître d'Orphée. En son âge d'homme, il fit don aux hommes de beaucoup d'utiles inventions, [...] et découvrit la philosophie [...] Les prêtres lui décernèrent des honneurs divins, et lui donnèrent le nom d'Hermès, à cause de l'interprétation des Écritures sacrées (διὰ τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων ἑρμηνείαν) » (19). Cette dernière notation est intéressante à un double titre; d'abord, elle coïncide avec une étymologie stoïcienne, que nous avons relevée chez le pseudo-Héraclite (20), mais qui lui est sans aucun doute bien antérieure; bien que facile et banale, il y a toutes chances pour qu'elle ait inspiré Artapanos; d'autre part, cette phrase donne Hermès-Moïse comme étant déjà lui-même l'interprète d' « Écritures sacrées »; il ne saurait donc s'agir de la Bible, dont Moïse est le premier auteur, et nullement l' « interprète », mais de textes antérieurs, ou tenus pour tels par Artapanos; ce qui semble signifier que, dans la pensée de cet historien, c'est sur des « Écritures » différentes de la Bible que l'allégorie a commencé de s'exercer, que l'allégorie biblique représente un moment second dans l'histoire de ce procédé d'exégèse. Ces deux indices donnent à penser que, si Artapanos com-

(17) Sur cet auteur, voir SCHWARTZ, art. *Artapanos*, dans *R. E.*, 2, 1896, col. 1306; L. GINZBERG, art. *Artapanus*, dans *The Jewish Encycl.*, 2, 1902, p. 145; U. CASSUTO, art. *Artapanos*, dans *Encycl. Judaica*, 3, 1929, col. 405-406.

(18) EUSÈBE, *Praep. euang.* IX, 18; 23; 27.

(19) ARTAPANOS dans EUSÈBE, *ibid.* IX, 27 (= fgt. 14 d'Alexandre Polyhistor dans *F. H. G.* III, p. 221 a). Sur ce texte, cf. R. REITZENSTEIN, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904, p. 182.

(20) Cf. *supra*, p. 166.

mente le texte de l'*Exode* en lui incorporant des mythes grecs et égyptiens, et non sans prendre avec lui beaucoup de libertés, c'est aussi des Grecs que s'inspire l'interprétation allégorique que lui et ses compatriotes appliquaient aux livres saints du judaïsme.

A la même époque et à la même tendance appartient Eupolémos (21), qui publia en 158/7 une *Histoire des rois de Juda*, Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ βασιλέων ou Περὶ Ἰουδαίων, dont des fragments subsistent également dans la *Préparation évangélique* à travers Alexandre Polyhistor (22); poursuivant la fusion du récit biblique et de la mythologie grecque, il identifie les constructeurs malheureux de la tour de Babel (*Genèse* XI, 1-9), non pas avec les Aloïdes de l'*Odyssée* dont les rapprocheront les polémistes païens et chrétiens (23), mais avec les Géants d'Hésiode (24), fils d'Ouranos et de Gaia, échappés au déluge et fortifiés dans Babylone (sans doute compte tenu de l'analogie verbale Babel-Babylone) : « Eupolémos, dans son livre *Sur les Juifs*, dit que Babylone, ville de l'Assyrie, fut à l'origine fondée par les survivants du déluge; il s'agit des Géants, qui bâtirent la tour dont parle l'histoire; mais la tour s'écroula par l'action divine, et les Géants furent dispersés sur toute la terre » (25).

Eusèbe fait encore mention, d'après la même source, d'un historien anonyme, mais dont la parenté avec Artapanos et Eupolémos est indéniable (26), et qui lui aussi lit la *Genèse* à la lumière de la *Théogonie* d'Hésiode; pour cet auteur, les Géants seraient les ancêtres des patriarches, et c'est encore l'un d'eux, échappé au massacre (le déluge ?), qui aurait édifié la tour de Babel : « Dans des écrits anonymes, nous avons trouvé qu'Abraham faisait remonter sa race jusqu'aux Géants, et que ceux-ci, qui habitaient en Babylonie, ont été massacrés par les dieux à cause de leur impiété; seul l'un d'eux, Bèlos, échappa à la mort et s'établit à Babylone; il y construisit une tour dans laquelle il vécut, et qui fut appelée Bèlos du nom de Bèlos qui l'avait construite » (27).

(21) Sur lequel on verra S. KRAUSS, art. *Eupolemus*, dans *The Jewish Encycl.*, 5, 1903, p. 269; JACOBY, art. *Eupolemos*, 11°, dans *R. E.*, 6, 1909, col. 1227-1229; J. N. SIMCHONI, art. *Eupolemos*, dans *Encycl. Judaica*, 6, 1930, col. 836-837.

(22) Les principaux d'entre eux sont en EUSÈBE, *Praep. euang.* IX, 17; 26; 30-34.

(23) Tels Celse, Origène, la *Cohortatio ad Gentiles*, Julien, etc. Cf. notre « *Challenge* » *Homère-Moïse...*, p. 108-109, 111, 114, 116, n. 1. C'est aussi l'avis d'une école juive dont nous parlons à la page suivante.

(24) Cf. HÉSIODE, *Théogonie* 183 sq.; 617 sq.

(25) EUPOLÉMOS dans EUSÈBE, *Praep. euang.* IX, 17 (= fgt. 3 d'Alex. Polyh. dans *F. H. G.* III, p. 211 b-212 a).

(26) JACOBY, *art. cit.*, col. 1228, voit dans cet anonyme un historien de Samarie, auquel il propose d'ailleurs d'identifier l'auteur du fgt. 3 qui vient d'être cité, et qu'il tient pour un pseudo-Eupolémos. Aussi bien, la question de l'identité des auteurs est sans importance pour notre description de l'exégèse juive alexandrine; il suffit qu'ils soient issus d'un même milieu, ce qui est hors de doute.

(27) *Incertus auctor* dans EUSÈBE, *Praep. euang.* IX, 18 (= fgt. 4 d'Alex. Polyh. dans *F. H. G.* III, p. 213 a).

Le même brassage de l'histoire sainte et de la mythologie grecque, la même coïncidence entre l'épisode de Babel et la rivalité des Ouraniens et des Chtoniens, se retrouvent dans les *Oracles sibyllins*, compilation poétique judéo-chrétienne faite de morceaux disparates d'époques diverses, mais dont le livre III, qui nous intéresse, est certainement antérieur à l'ère chrétienne; nous y lisons en effet, à quelques vers d'intervalle, la mention de l'écroulement de la tour dans la confusion des langues et la description du règne de Cronos et des Titans : « Mais la tour s'écroula, et les langues des hommes se mirent à tourner en désordre, avec des mots venus de tous les idiomes [...] Et Cronos régna, et le Titan Japet, valeureux enfants de Gaia et d'Ouranos » (28).

Il apparaît enfin que ce goût du judaïsme alexandrin pour le rapprochement des principaux récits de la Bible avec les mythes grecs classiques fut poussé aussi loin que possible par un groupe de Juifs dont parle Philon d'Alexandrie au début de son traité *Sur la confusion des langues* ; bien qu'ayant donné lui-même à profusion dans ce procédé, ainsi qu'on le verra, Philon reproche aux tenants de cette école leur comparatisme exagéré, auquel devait se mêler une rébellion politique et sociale à l'endroit des traditions juives, puisqu'il nous les présente comme « récriminant contre les institutions de nos pères et, avec une application incessante, mettant en accusation leurs lois » (29). Ce ne sont plus pour ces Juifs, comme pour leurs prédécesseurs, les Géants de la *Théogonie*, ou leurs parents les Titans, qui ont construit la tour de Babel; mais, de cet épisode de la *Genèse*, ils rapprochent la légende homérique (*Odyssée* XI, 305-320) des fils d'Aloeus, inaugurant ainsi une tradition qui, diversement interprétée, sera adoptée par les apologistes grecs aussi bien que chrétiens, et dont nous pouvons constater la faveur chez Celse, chez Origène, dans la *Cohortatio ad Gentiles*, chez l'empereur Julien (30). S'en prenant à des Juifs *ultra* adversaires de tout échange avec le domaine grec, les Juifs mentionnés par Philon leur remettent en mémoire que leurs propres textes sacrés contiennent eux aussi des mythes dont ils riraient s'ils les lisaient ailleurs; qu'ils pensent par exemple à la construction de la tour de Babel, dont le récit n'est autre que la réplique biblique à la légende odysséenne des Aloïdes : « Car voici que les livres que vous tenez pour sacrés renferment eux aussi des mythes (μύθους) comme vous avez accoutumé d'en rire quand vous les entendez raconter par d'autres [...] L'un d'eux est celui qui ressemble (ὁ ἐοικώς) au récit consacré aux Aloïdes; le plus grand, le plus réputé des poètes, Homère, dit en effet leur projet de superposer les trois plus hautes montagnes,

(28) *Oracula sibyllina* III, 105-106 et 110-111, éd. Geffcken, p. 54; cf. trad. Bate, p. 51-53.
(29) Philon, *De confusione linguarum* 2, éd. C. W. II, p. 229, 19-21.
(30) Cf. *supra*, p. 228, n. 23, et *infra*, p. 468-469.

de les entasser, dans l'espoir que ces degrés bien ajustés en direction du sommet éthéré du monde rendraient facile, pour qui voudrait y monter, la route du ciel; voici les vers qui les concernent : "Pour monter jusqu'au ciel, ils voulaient entasser sur l'Olympe l'Ossa, et sur l'Ossa, le Pélion aux bois tremblants" (31), Olympe, Ossa et Pélion étant le nom des montagnes. A leur place, notre législateur introduit (ἀντὶ τούτων εἰσάγει) la tour construite par les hommes de ce temps, qui, par déraison autant que par orgueil, voulurent atteindre le ciel » (32); à la différence des polémistes qui, à leur suite, ont exploité dans l'un ou l'autre sens ce rapprochement des hommes de Babel et des Aloïdes, ces Juifs n'indiquent pas explicitement lequel, d'Homère et de Moïse, a pour eux inspiré l'autre; toutefois, leur remarque sur la tour « introduite » par l'auteur sacré « à la place » des trois montagnes grecques donne à penser que, dans leur perspective, c'est la *Genèse* qui aurait ainsi traduit en images sémitiques la légende de l'*Odyssée*; ce privilège accordé à la Grèce, l'affirmation que l'Écriture est pleine de mythes, la décision de réduire l'épisode de Babel à une portée simplement mythique, voilà qui a de quoi étonner venant de Juifs, même hellénisés, et témoigne de la largeur de leur esprit, de leur indépendance à l'égard du particularisme de leurs coreligionnaires, surtout de leur complaisance envers la culture grecque.

Quelles conclusions peut-on tirer de cette imbrication de la *Genèse* avec la *Théogonie* et l'*Odyssée*, thème favori de toute une école d'historiens judéo-alexandrins ? Au moins une forte présomption en faveur de l'origine grecque de l'exégèse allégorique des Juifs hellénisés. Ces auteurs témoignent d'une connaissance sérieuse des mythes grecs; il est vraisemblable qu'ils la tenaient des commentateurs, généralement allégoristes, ou du moins qu'ils étaient au courant de leurs travaux si répandus dans le milieu hellénistique. Le but qu'ils poursuivaient en amalgamant le récit biblique d'épisodes tirés de la tentative des Aloïdes, de la Titanomachie ou de la Gigantomachie (plus ou moins confondues d'ailleurs : il s'agissait simplement d'évoquer le triomphe de Zeus sur des puissances adverses rebelles à son autorité) est naturellement de se concilier les lecteurs grecs, en leur montrant que la *Genèse* n'est pas l'histoire d'un peuple imaginaire, ni même d'un monde à part, mais que les plus incroyables chapitres, tels ceux du déluge et de la tour de Babel, s'en laissent recouper par les données mythiques de la Grèce (33); mais, pour achever de capter l'attention bienveillante des Grecs, le plus sûr était de transporter à la Bible la méthode allégorique qu'ils prenaient tant de plaisir à voir appliquer à

(31) *Odyssée* XI, 315-316, trad. Bérard II, p. 96.

(32) PHILON, *De confus. ling.* 3-5, C. W. II, p. 230, 3-17.

(33) Il s'agit plus exactement d'un vieux fonds mythique que l'on retrouve, en outre, dans la plupart des littératures de l'ancien Orient, spécialement en Babylonie;

leurs poètes. Et c'est sans aucun doute de ce souci que procède, chez les historiens juifs, le recours à l'étymologie, et, mieux encore, l'usage de rapprochements verbaux proprement stoïciens. Il y a donc toutes chances pour que l'interprétation allégorique de la Bible, dont nous avons constaté l'ampleur dans le judaïsme alexandrin, à la différence du judaïsme palestinien, provienne directement de l'allégorie grecque des anciens poètes, et pour que les « Anciens » par l'imitation desquels Philon caractérise l'exégèse des Esséniens ne soient autres que les premiers interprètes allégoristes d'Homère et d'Hésiode : « Von dieser allegorischen Homerdeutung ist die jüdische [und christliche] Deutung des A. T. in der Methode, z. B. in der Ausnutzung der Namen, die bei Philo eine grosse Rolle spielt, abhängig » (34). On ne saurait mieux dire. Et cette conviction, fondée seulement jusqu'ici sur l'examen d'auteurs judéo-alexandrins de deuxième zone, va maintenant s'affermir par l'étude de plus grands témoins, tels Philon et Josèphe.

2. — PHILON D'ALEXANDRIE

SA THÉORIE DE L'ALLÉGORIE BIBLIQUE

Car l'exemple de Philon confère consistance et netteté à ce qu'avait nécessairement de flou, de diffus et d'implicite la précédente description, fondée sur un assortiment d'auteurs secondaires, le plus souvent connus à travers de maigres fragments ou même par le seul témoignage. Chacun sait que ce Juif d'Alexandrie, à peu près contemporain de l'ère chrétienne, a pratiqué sur une grande échelle l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament, soit qu'il ait produit des exégèses nouvelles, soit qu'il ait simplement repris et amplifié celles qui avaient déjà cours dans le milieu judéo-hellénistique. Notre propos n'est pas de poursuivre là-dessus des études parfaitement menées (35); à peine rappellerons-

cf. A. PARROT, *Déluge et arche de Noé*², dans *Cahiers d'Archéologie biblique*, 1, Neuchâtel-Paris 1953, et *La Tour de Babel*, *ibid.*, 2, 1953.

(34) BÜCHSEL, *art. cit.*, p. 260, 31-33.

(35) Outre les travaux de HEINISCH, BOUSSET (p. 438-455), LAGRANGE (p. 546-554), STEIN, BRÉHIER, déjà indiqués plus haut, p. 223-224, n. 5 et 8, on verra l'ouvrage, ancien, mais toujours valable, de C. SIEGFRIED, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, Iena 1875, spécialement les pages 160-197 sur la technique de l'allégorie chez Philon, et surtout les travaux de W. BOUSSET, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, dans *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament*, N. F. 6, Göttingen 1915, p. 8-154, et surtout p. 43-83, — et de I. HEINEMANN, *Philons griechische und jüdische Bildung, Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze*, Breslau 1932, p. 139 sq.

nous, parce que nous l'avons déjà (36) rencontré dans la *Sagesse de Salomon* et que nous le retrouverons chez Josèphe, un exemple de la reprise par Philon d'une allégorie classique dans le judaïsme hellénisé, à savoir l'interprétation de la livrée cultuelle du grand prêtre dans le sens d'un symbolisme cosmique, global ou détaillé : « Le vêtement du grand prêtre est, dans son ensemble, l'image et la représentation (ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα) du monde; de plus, chacun de ses détails figure chacune des parties du monde » (37).

Plutôt qu'une nomenclature de ses interprétations allégoriques, il est intéressant de relever chez Philon le témoignage d'une réflexion sur la démarche intellectuelle dont elles procèdent. Il est peut-être le premier à affirmer l'existence dans l'Écriture d'un double contenu, selon que l'on s'en tient au sens naturel des formules, ou que l'on accède au sens caché dont elles sont le symbole; chaque verset comporte ainsi un récit proféré et une signification enfouie, chaque édifice sacré est susceptible d'une description concrète et d'une leçon allégorique : « Dans chacun de ces trois passages (38), le récit formulé est le symbole d'une pensée cachée (τὴν ῥητὴν διήγησιν σύμβολον διανοίας ἀφανοῦς), qu'il faut examiner [...] Voilà la maisonnée qui préserve du mal, parfaite et harmonieuse, telle qu'elle apparaît dans les Écritures expresses aussi bien que dans les allégories fondées sur la signification cachée (ἐν ταῖς ῥηταῖς γραφαῖς καὶ ἐν ταῖς καθ' ὑπόνοιαν ἀλληγορίαις) » (39). Ce que l'œil ou l'oreille atteint dans l'Écriture est la figure de notions accessibles au seul entendement; non d'ailleurs que la saisie allégorique de ces notions livre la vérité toute pure, que la seule illumination divine, sans utiliser le discours, se réserve de dispenser; en deçà de ce zénith de l'intelligence, l'allégorie ne communique encore qu'une connaissance crépusculaire, dans une ombre à peine moins épaisse que celle du sens littéral; de la sorte, chaque vérité est susceptible d'une triple appréhension, selon qu'elle est saisie directement dans la lumière divine, ou indirectement dans chacune de ses deux ombres, littérale et allégorique : « Les mots sont les symboles de notions que seule la raison atteint (σύμβολα τὰ ἐν φωναῖς τῶν διανοίᾳ μόνῃ καταλαμβανομένων ἐστίν). Lors donc que

et 463 sq., — sans oublier ZELLER, *Philos. der Griechen* III, 2, p. 393-400, ni H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaïsm, Christianity, and Islam, I*, Cambridge Mass, 1947, p. 115-138.

(36) De tels adverbes, dans l'histoire du judaïme alexandrin, doivent être affectés de la plus grande réserve, tant la chronologie, même relative, y demeure incertaine; au demeurant, la minutie chronologique importe assez peu à ce moment de notre exposé, qui envisage comme un tout le mouvement d'idées judéo-hellénistique; peu nous chaut qu'Aristobule soit ou non antérieur à Philon; seul nous intéresse ce qu'ils ont pensé et réalisé en matière d'exégèse allégorique.

(37) PHILON, *De uita Mosis* II, 117, éd. C. W. IV, p. 227, 16-17. Cf. BOUSSET, *Schulbetrieb...*, p. 37-40.

(38) Il s'agit de textes scripturaires examinés dans le contexte qui précède.

(39) PHILON, *De praemiis et poenis* 61-65, C.W.V, p. 349, 17-18, et 350, 19-20.

l'âme a été illuminée par Dieu comme en plein midi, et que, comblée pleinement et entièrement de lumière intelligible par ses rayons épandus en cercle, elle est devenue sans ombre, elle reçoit d'un même objet une triple représentation (τριττὴν φαντασίαν ἑνὸς ὑποκειμένου) : l'une le donne tel qu'il est, les deux autres sont comme des ombres qui le reflètent; quelque chose d'analogue arrive à ceux qui vivent dans la lumière sensible; car les objets en repos ou en mouvement laissent fréquemment tomber ensemble deux ombres » (40).

Bien qu'ils soient l'un et l'autre ténèbres, comparés à l'illumination divine, le sens allégorique est plus instructif que le sens littéral; c'est donc un devoir *pour l'exégète de poursuivre celui-là au delà de celui-ci*, de vaincre la paresse qui voudrait stagner dans la *lexis* au risque de s'y fourvoyer : « Ne nous laissons donc pas égarer par les mots, mais scrutons et énonçons les significations sous-entendues (τὰ δι' ὑπονοιῶν σημαινόμενα) » (41); l'examen de l'expression est légitime, à condition d'introduire à la recherche de l'allégorie : « Voilà donc ce qu'il faut dire du témoignage tel qu'il est formulé (τῆς ῥητῆς ἀποδόσεως); il reste à l'aborder dans son sens caché (τῆς δι' ὑπονοιῶν) » (42); tous les personnages, tous les objets mis en scène dans l'Écriture doivent être soumis à l'interrogation allégorique, et relevés par une intention de préférence morale ou spirituelle; mais les doctrines physiques sont également objet d'allégorie; ainsi pour les Chérubins et leur glaive incandescent (43) : « Quel enseignement est suggéré (αἰνίττεται) par les Chérubins et l'épée de feu tournoyante, voilà ce qu'il faut maintenant examiner. Je propose que la révolution d'ensemble du ciel soit introduite en sous-entendu (δι' ὑπονοιῶν) » (44). Bref, l'interprétation allégorique apparaît à Philon si essentielle qu'il l'identifie tout uniment à l'exégèse, dont elle n'est à vrai dire qu'un canton : « L'interprétation des Écritures sacrées s'opère à travers les significations cachées, dans les allégories (ἡ δὲ ἐξήγησις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνεται δι'' ὑπονοιῶν ἐν ἀλληγορίαις) » (45). Telles sont quelques-unes des notations par lesquelles Philon esquisse une théorie de l'allégorie biblique; elles présentent surtout l'intérêt d'avoir été formulées là sans doute pour la première fois, d'où elles ont inspiré, comme on le verra bientôt, toute une série de développements chrétiens. On aura de plus remarqué la prodigalité avec laquelle Philon use des termes techniques de l'allégorie grecque : αἰνίττεσθαι, ἀλληγορία, et surtout ὑπόνοια; ce dernier mot, qui passait pour un archaïsme aux yeux de son presque-contemporain Plutarque, reprend sous sa plume une nouvelle vie; il ne semble d'ailleurs pas être pour lui l'exact équivalent

(40) *Id.*, *De Abrahamo* 119, C. W. IV, p. 27, 16-23.
(41) *Id.*, *De congressu eruditionis gratia* 172, C. W. III, p. 108, 6-7.
(42) *Id.*, *De Abrahamo* 119, p. 27, 15-16.
(43) *Genèse* III, 24.
(44) PHILON, *De cherubim* 21, C. W. I, p. 174, 25-175, 2.
(45) *Id.*, *De uita contemplatiua* 78, p. 483, 42-43 Mangey, éd. Conybeare, p. 118-119.

du mot ἀλληγορία, si l'on en juge par les quelques phrases où les deux termes apparaissent sans faire double emploi : la « signification cachée » n'est pas l' « allégorie », mais son fondement et son moyen, ἀλληγορία καθ' ὑπόνοιαν ou δι' ὑπονοιῶν.

L'ORIGINE GRECQUE DE L'ALLÉGORIE PHILONIENNE

Cette profusion, dans les textes de Philon, du vocabulaire technique de l'allégorie grecque montre dans quelle direction il faut chercher l'inspiration de sa propre interprétation allégorique de la Bible. On rencontrerait un indice concourant dans les circonstances qui, selon Philon, prescrivent le recours à l'allégorie; celui-ci s'impose en effet lorsque le sens littéral du texte sacré, à soi seul, présenterait une difficulté insoluble, une ineptie, une contradiction, et surtout une affirmation indigne de Dieu; or, Siegfried l'a fort bien vu (46), cette règle philonienne n'est que la transposition d'un principe stoïcien dont la meilleure formulation est due au pseudo-Héraclite (47), et selon lequel l'allégorie est l'indispensable antidote des textes homériques qui, sans elle, ne seraient qu'impiété. Ayant réservé à un autre travail (48) d'envisager la fonction de l'interprétation allégorique, nous n'insisterons pas davantage pour l'instant sur cet aspect nettement grec de l'allégorie biblique de Philon, mais sur d'autres, qui ne le sont pas moins. Que l'on veuille bien remarquer d'abord combien Philon connaît familièrement l'exégèse allégorique que les Grecs donnaient de leurs principaux mythes, soit, le plus souvent, qu'il y acquiesce et la prenne à son compte, soit qu'il la repousse parfois. Parmi les allégories qu'il rejette figure, par exemple, celle de Triptolème, auxiliaire de Déméter et premier semeur de blé (49). Mais il accueille toute une série d'allégories classiques dans le stoïcisme, et dont on retrouverait facilement la formulation orthodoxe chez Cornutus ou le pseudo-Héraclite; ainsi les cavernes de l'Hadès sont, pour lui comme plus tard pour Plotin, le symbole de l'ἀβίωτος βίος (50); Lyncée, qui, selon la fable, portait partout des yeux, représente le sage, dont la vue perce même les événements futurs auxquels il tourne le dos (51); le chant des Sirènes dont parle Homère dans l'*Odyssée* (XII, 39-54 et 182-200), et qui attirait si violemment ceux qui l'entendaient qu'ils en oubliaient tout, patrie, maison, amis et nourriture indispensable, voilà l'image, amoindrie, de la musique des

(46) SIEGFRIED, *op. cit.*, p. 10 et 165 sq.
(47) Cf. *supra*, p. 159-160.
(48) Annoncé *supra*, p. 136, n. 16.
(49) PHILON, *De praemiis et poenis* 8-9, C. W. V, p. 337, 21-338, 9.
(50) *Id.*, *Quis rerum diuinarum heres sit* 45, C. W. III, p. 11, 21-22; cf. PLOTIN, *supra*, p. 199-200.
(51) *Id.*, *Quaestiones in Genesin* (trad. latine d'AUCHER) II, 72, éd. *Bibliotheca sacra* VI, p. 365. Plotin utilisera lui aussi, dans un sens d'ailleurs différent, l'allégorie de Lyncée; cf. *supra*, p. 198.

sphères célestes (52); ce n'est pas non plus sans raison que les poètes ont figuré la terre par Pandore, puisqu'elle donne à *tous* les êtres animés, et non pas seulement à certains d'entre eux, *toutes* choses utiles et agréables (53); l'ambroisie, breuvage des dieux, est le symbole de la raison, que verse sans mélange « le logos, échanson et ordonnateur du banquet divin », dans « les coupes sacrées de la joie en quête de la vérité » (54); enfin Hestia, déesse vierge qui se tient immobile dans l'Olympe, figure l'axe inébranlable autour duquel tourne le monde : « La seule des parties du monde qui demeure solidement fixe a reçu avec pertinence des Anciens le nom d'Hestia, afin que, autour d'un axe puissamment assis, la révolution des deux hémisphères s'opère dans le plus grand ordre » (55).

Non seulement Philon reprend à son compte, en y coulant sa propre philosophie, un grand nombre d'allégories grecques classiques, mais il produit encore, de passages d'Homère et d'Hésiode, diverses interprétations allégoriques dont il semble bien être l'inventeur, encore qu'elles soient construites sur le modèle mis au point par ses devanciers les allégoristes grecs. On ne saurait s'étonner de le voir ainsi prolonger de son propre cru l'exégèse classique des premiers poètes; car il leur voue la plus grande admiration, il les défend contre l'accusation d'impiété, et il tient que le plus sûr moyen de justifier cette admiration comme d'assurer cette défense est de mettre en valeur, par l'allégorie, l'enseignement dissimulé dans leurs poèmes; et rien n'est plus conforme à la tradition grecque, depuis Théagène jusqu'au pseudo-Héraclite, que cette prise de conscience de la nécessité de l'interprétation allégorique pour sauver Homère et Hésiode (56) : « Tu ignores, ô ami de la sagesse, toi qui parfois fais fonds sur ces vers pour accuser de folie l'ensemble du genre humain, qu'il n'en va pas ainsi. Car si la gloire d'Hésiode et d'Homère a atteint jusqu'aux extrémités de la terre, la raison en est aux enseignements enfermés sous les récits (*sententiae sub rebus comprehensae*); leurs commentateurs (*enarratores*) enthousiastes sont innombrables, dont l'admiration dure depuis leur époque même jusqu'aujourd'hui » (57).

C'est ce culte des poètes-théologiens et cette foi dans les vertus de l'indispensable allégorie qui déterminent Philon à ne pas se contenter des exégèses stoïciennes classiques et à en proposer de nouvelles,

(52) *Ibid.* III, 3, éd. *Biblioth. sacra* VII, p. 7. Une interprétation analogue est rapportée par PLUTARQUE, *Quaest. conuiu.* IX, 14, 6; cf. BUFFIÈRE, *op. cit.*, p. 476 sq.

(53) PHILON, *De aeternitate mundi* 63, C. W. VI, p. 92, 5-8; cf. PLOTIN, *supra*, p. 200-201.

(54) *Id.*, *De somniis* II, 249, C. W. III, p. 298, 15-20.

(55) *Id.*, *De cherubim* 26, C. W. I, p. 176, 11-13; la même interprétation cosmologique du personnage d'Hestia se retrouve chez CORNUTUS, *Theol. gr. compend.* 28, déjà chez PLATON, *Phèdre* 246 e, et même chez PHILOLAOS *apud* STOBÉE, *Ecl.* I, 21, 8 (= fgt. 7 DIELS-KRANZ, I, p. 410, 11-12).

(56) Cf. *supra*, p. 98 et 159-160.

(57) PHILON, *De prouidentia* (trad. AUCHER) II, 40, éd. *Biblioth. sacra* VIII, p. 66.

leur ressemblant d'ailleurs comme des sœurs. C'est ainsi qu'il arrive à Homère de vanter les avantages du commandement unique dans la guerre, et plus généralement la supériorité de la monarchie sur l'oligarchie : « Avoir trop de chefs ne vaut rien : qu'un seul soit chef, qu'un seul soit roi — celui à qui le fils de Cronos le Fourbe aura octroyé de l'être » (58); Philon cite ces deux vers, et suggère qu'Homère veuille par eux exprimer la royauté divine, car ils ne s'appliquent à aucune ville, à aucun chef, plus justement qu'au monde et à Dieu : aucun roi n'est comparable à Dieu, le seul roi auquel toutes choses doivent obédience (59). Ailleurs, Homère lui apparaît, sous le déguisement du récit, comme un pythagoricien qui exalte la dignité de la triade : « Ce n'est pas en vain qu'Homère a dit que toutes choses comportent une triple division » (60). Enfin, à propos d'un texte de l'*Exode* XXVII, 3, dans lequel Dieu enjoint à Moïse de flanquer l'autel des holocaustes de divers accessoires d'airain, Philon évoque, sans d'ailleurs en nommer l'auteur, le célèbre « mythe des races » des *Travaux et Jours* d'Hésiode (61), déjà utilisé par Platon (62) pour illustrer la tripartition des citoyens dans la *République*; l'interprétation de Philon est d'ailleurs toute différente de l'usage platonicien; pour lui, la race d'or représente le monde intelligible, la race d'argent correspond au ciel, la race d'airain figure la terre, déchirée par la guerre qui s'armait d'airain avant que le fer ne fût inventé, selon le témoignage même d'Homère : « Toutes ces choses ressortissent à la race de l'airain et du fer : car l'or est dans les choses incorporelles et intelligibles, et l'argent correspond au ciel sensible; quant au médiocre airain, il est dans les choses de la terre, théâtre des guerres; car l'airain était chez les Anciens la matière dont on travaillait les armes de guerre. C'est ce que signale Homère lui-même, quand il représente les soldats de la guerre de Troie faisant usage d'armes d'airain, avant que le fer ne fût mis en service » (63).

Cette dernière allégorie amorce un nouvel aspect de l'attitude de Philon relativement aux mythes grecs. Car il ne se borne pas à les interpréter selon les schémas stoïciens classiques, ni même à en proposer des utilisations inédites : il les fait encore s'entremêler aux récits bibliques. Nous avons vu que cet effort d'homogénéisation entre la Bible et la mythologie avait été tenté par une école d'historiens juifs du IIe siècle; Philon combat parfois ce genre de rapprochements et l'état d'esprit qui y préside (64), ce qui ne l'empêche pas de s'y aban-

(58) *Iliade* II, 204-205, trad. Mazon I, p. 37.
(59) PHILON, *De confusione linguarum* 170, C. W. II, p. 261, 26-262, 8.
(60) *Id.*, *Quaest. in Genesin* IV, 8, éd. *Biblioth. sacra* VII, p. 67. Sur Homère « pythagoricien », cf. BUFFIÈRE, *op. cit.*, p. 559-582 : « Dieux d'Homère et nombres pythagoriciens », spécialement p. 563.
(61) Vers 106-201.
(62) *Rép.* III, 415 a-c.
(63) PHILON, *Quaest. in Exodum* II, 102, éd. *Biblioth. sacra* VII, p. 337-338.
(64) Cf. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 62-65.

donner souvent lui-même, soit qu'il adjoigne à la théologie de l'Ancien Testament des notations issues des premiers poètes grecs, soit qu'il recoupe l'histoire biblique au moyen d'épisodes mythiques grecs. Un exemple du premier de ces procédés est offert lorsque Philon note l'identité des attributs habituels du Dieu d'Abraham et de ceux de Zeus tonnant : « L'écrivain sacré représente Dieu portant un glaive, brandissant des traits, des vents, un feu destructeur, — cependant que les poètes, appelant ces mêmes armes de noms différents, disent que l'auteur de l'univers est armé de foudre et de tempêtes » (65); il fait profession de la même théologie syncrétique quand il rapproche, du chœur des anges préposés aux hymnes de louange dans l'angélologie juive, les Muses grecques filles de Mnémosyne : « Le père de l'univers loua la parole qu'il avait entendue, et sans tarder, de l'une des puissances qui l'entourent, il fit apparaître la race harmonieuse et chanteuse d'hymnes, de la vierge Mémoire, dont la plupart modifient le nom et qu'ils appellent Mnémosyne » (66).

Dans l'application du deuxième procédé — compénétration de l'histoire sainte et de la mythologie grecque —, Philon rappelle à s'y méprendre le comparatisme d'Eupolémos et des *Oracles sibyllins*; c'est ainsi que les Géants de la *Genèse* VI, 4, nés de l'amour des fils de Dieu et des filles des hommes, et que punira le déluge, ne sont autres, pour lui, que les Géants d'Hésiode : « Les poètes rapportent que les Géants sont nés de la Terre, et comme ses fils. Or Moïse fait de ce nom un usage aussi impropre que fréquent, pour montrer la haute taille de ces surhommes qui s'égalaient à Héraclès. Il rapporte que leur naissance provient du rapprochement de deux espèces, à savoir celle des anges et des femmes mortelles » (67). Ce goût du comparatisme se manifeste enfin dans un dernier recoupement entre l'histoire sainte et la mythologie : commentant l'apparition de Dieu à Abraham près des chênes de Mambré, sous les espèces de trois voyageurs (*Genèse* XVIII, 1-15), Philon évoque le retour d'Ulysse à Ithaque dans les haillons d'un vagabond, et les réflexions d'Homère sur l'habitude des dieux de prendre un déguisement humain (*Odyssée* XVII, 483-487) : « De la même façon l'excellent Homère, gravement et avec toute la science requise, explique qu'il n'est pas permis de s'enorgueillir d'une vie éclatante comme une belle harmonie, sous peine d'en recevoir un châtiment; il dit en effet : l'on se fait une juste idée de la divinité, si l'on tient qu'elle s'est manifestée sous les apparences humaines plus souvent que dans la splendeur de sa beauté, et l'on ne s'écarte pas de la pratique de nombre de dieux. Voici d'ailleurs ses vers (68) : "Les dieux prennent les traits de lointains étrangers et, sous toutes les

(65) PHILON, *Quod deus sit immutabilis* 60, C. W. II, p. 70, 4-6.
(66) *Id.*, *De plantatione* 129, C. W. II, p. 159, 2-5; cf. CORNUTUS, *op. cit.* 14.
(67) *Id.*, *Quaest. in Genesin* 1, 92, éd. *Biblioth. sacra* VI, p. 299.
(68) *Odyssée* XVII, 485-487, trad. Bérard III, p. 43.

16

formes, s'en vont de ville en ville inspecter les vertus des humains et leurs crimes" » (69).

Un dernier indice en faveur de l'origine grecque, et plus spécialement stoïcienne, de l'allégorisme philonien s'observerait dans l'usage qu'il fait, en la transposant, d'une célèbre distinction familière à l'exégèse cynico-stoïcienne des poèmes homériques. Ayant à concilier deux textes bibliques d'apparence contradictoire, l'un assimilant Dieu à un homme, l'autre s'élevant contre une telle réduction, Philon imagine que celui-ci a été dit selon la vérité, et celui-là selon l'opinion des lecteurs les moins avertis; on reconnaît sans peine dans cette dualité l'écho de celle qu'Antisthène et Zénon introduisaient entre l'exégèse κατὰ ἀλήθειαν et l'exégèse κατὰ δόξαν, les mots techniques eux-mêmes en ayant été conservés. Dans cette double interprétation, Philon voit les deux modes par lesquels la Loi mosaïque livre son message : « Voici à peu près les deux seules voies de toute la législation : l'une est celle qui incline vers le vrai (πρὸς τὸ ἀληθές); par elle est disposée la phrase *Dieu n'est pas comme un homme* (*Nombres* XXIII, 19); l'autre est celle qui incline vers l'opinion (πρὸς τὰς δόξας) des esprits plus lents, desquels il est dit : *le seigneur Dieu t'instruira, comme un homme qui instruirait son fils* (*Deutéronome* VIII, 5) » (70). Le passage insolite du *Deutéronome* est lui-même porteur d'une double signification; littéralement, il marque la sollicitude pédagogique de Dieu pour ses enfants les moins éclairés; mais il comporte un anthropomorphisme insupportable, qu'il faut dépasser par l'interprétation allégorique. Ailleurs, Philon voit dans les deux mêmes principes exégétiques les deux canaux par lesquels Dieu se révèle; le mot des *Nombres* correspond, négativement, à la vraie nature divine; la phrase du *Deutéronome* la trahit pour la rendre accessible à la foule, et exige une interprétation corrective : « Dans les lois qui comportent injonctions et interdictions (ce sont des lois dans le sens propre du mot), les principes suprêmes relatifs à la Cause s'offrent au nombre de deux : l'un est que *Dieu n'est pas comme un homme*, l'autre, qu'il est comme un homme. Mais, alors que le premier est garanti par la vérité la plus sûre (ἀληθείᾳ βεβαιοτάτῃ), le dernier est introduit pour l'enseignement du grand nombre; c'est pourquoi il est dit de Dieu : *comme un homme il instruira son fils*; par conséquent, c'est en vue de l'éducation et de l'admonition, mais nullement parce que la nature de Dieu est telle, que ces mots ont été dits » (71). Sans doute la distinction philonienne ne reproduit-elle pas exactement celle d'Antisthène et de Zénon; notamment, c'est aller à l'encontre de l'esprit de l'exégèse stoïcienne que de destiner, comme fait Philon, à la foule les déclarations formulées κατὰ δόξαν; mais il reste que la similitude des

(69) PHILON, *Quaest. in Genesin* IV, 2, éd. *Biblioth. sacra* VII, p. 63.

(70) *Id.*, *De somniis* I, 237, C. W. III, p. 255, 11-15. Cf. *supra*, p. 106 et 128, et SIEGFRIED, *op. cit.*, p. 162.

(71) *Id.*, *Quod Deus sit immutabilis* 53-54, C. W. II, p. 68, 14-21.

termes employés interdit de penser que l'auteur juif ne s'y soit pas inspiré de l'exemple de ses prédécesseurs grecs.

PHILON ET LES « PHYSICIENS » Que Philon disserte de l'interprétation allégorique à l'aide des termes grecs techniques, qu'il s'accorde avec le pseudo-Héraclite pour définir les circonstances où elle s'impose, qu'il connaisse familièrement les exégèses allégoriques classiques des principaux mythes grecs, qu'il en rajoute même de son invention, qu'il se plaise à souligner des correspondances entre cette mythologie et l'histoire biblique, qu'il annexe une distinction propre à l'exégèse cynico-stoïcienne enfin, autant de présomptions en faveur de l'origine grecque de son allégorisme. Mais on peut produire à l'appui de cette thèse des indices plus directement probants, nous voulons parler des relations intellectuelles de Philon avec une catégorie de penseurs qu'il appelle « physiciens » ou « naturalistes » (φυσικοί, φυσιολογοῦντες) (72). Plusieurs remarques de Philon indiquent que ces « physiciens » sont des stoïciens, car il leur prête des doctrines qui sont celles de cette école; ainsi l'identité des objets et de leur image dans l'esprit qui les connaît : « Les objets (ὑποκείμενα) sont bien tels que la représentation (φαντασία) qui vient d'eux, suivant la plupart de ceux qui ont beaucoup étudié la physique (κατὰ τοὺς πλείστους τῶν [μὴ] φυσικώτερον φυσιολογούντων) » (73); or l'origine stoïcienne de cette correspondance entre l'ὑποκείμενον et la φαντασία n'est pas douteuse (74). Autre doctrine que Philon assigne à ses « physiciens » : l'importance de l'eau dans le développement de l'être vivant, animal ou plante : « On dit chez les physiciens (πρὸς ἀνδρῶν φυσικῶν) que l'élément humide fait aussi le fond de la substance corporelle de l'embryon » (75); mais cette reconnaissance du caractère fondamental de l'élément humide et de son rôle indispensable dans la génération était également une thèse stoïcienne (76).

Quel est l'apport de ces « physiciens » stoïciens à la pensée de Philon ? Il lui arrive de leur demander des précisions « scientifiques » intéressant son exégèse de la Bible; par exemple, ayant à commenter, dans son deuxième traité *Sur les songes*, le texte de la *Genèse* XXXVII, 9 selon lequel Joseph voit en rêve le soleil, la lune et les étoiles se prosterner devant lui, Philon évoque le témoignage d'un savant qui lui avait jadis confié que les astres sont eux aussi épris de gloire, se disputent la prééminence, s'entourent, comme de serviteurs, d'astres moindres;

(72) Cf. Bousset, *Schulbetrieb...*, p. 8-9; Stein, *op. cit.*, p. 26-27; I. Heinemann, *Hellenistica*, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 73, 1929, p. 432-433.

(73) Philon, *Leg. alleg.* iii, 61, C. W. I, p. 126, 17-19, trad. Bréhier, p. 189.

(74) Cf. ainsi *S. V. F.* II, 79 et 80, p. 27, 32 sq.

(75) Philon, *De opificio mundi* 132, C. W. I, p. 45, 23-46, 1.

(76) Voir par exemple *S. V. F.* II, 436, p. 143, 36 sq., et 565, p. 177, 20 sq.

cet astronome animiste n'est pas dit « physicien », mais il est vraisemblable qu'il entrait dans cette catégorie : « Je me rappelle avoir entendu précédemment, d'un homme qui s'était avancé dans la science avec soin et vaillance, que les hommes ne sont pas seuls à être fous de gloire, mais que les astres le sont aussi, et que les plus grands, luttant pour le premier rang, trouvent juste d'avoir sans cesse pour satellites les plus petits » (77).

Mais les « physiciens » ne se bornaient pas à procurer à l'exégèse de Philon des éclaircissements scientifiques; car ils étaient eux-mêmes des praticiens de l'exégèse, et plus précisément de l'allégorie; non pas seulement de l'allégorie habituellement appelée « physique », et qui consiste à déceler dans un texte narratif un enseignement d'ordre cosmologique, comme nous l'avons vu faire par nombre de commentateurs d'Homère; mais l'exégèse des « physiciens », que Philon qualifie de « physique » pour en marquer la provenance, et nullement la nature, était plus volontiers spirituelle et morale; un bref exemple montre bien que cette exégèse dite « physique » ne l'était pas au sens courant : l'opposition que Philon établit entre cette exégèse « physique » et l'exégèse médicale; certains auteurs voyaient dans l'arbre de vie du Paradis (*Genèse* II, 9) le symbole du cœur, cause de la vie et centre du corps; Philon, lui, y voit l'expression de la « vertu générique », γενικωτάτη ἀρετή, et tient sa propre interprétation, à vrai dire éminemment morale, pour « physique », à la différence de la précédente, qu'il répute « médicale » : « Qu'ils voient bien qu'ils exposent une opinion médicale (ἰατρικήν) plutôt que physique (φυσικήν) » (78).

Or Philon, plusieurs fois, prend soin de noter combien il est redevable à cette allégorie spirituelle des « physiciens ». C'est à eux qu'il emprunte par exemple le symbolisme cosmique qu'il assigne au chandelier à sept branches qui meuble le Tabernacle selon la législation mosaïque (*Exode* XXV, 31-40) : « Installés là-dessus, les sept flambeaux ou lampes sont le symbole (σύμβολα) des astres que les physiciens (φυσικοῖς ἀνδράσι) appellent planètes » (79). C'est également aux « physiciens » qu'il doit de discerner, dans l'union d'Abraham et de Sara (*Genèse* XI, 29, etc.), la figure symbolique du mariage entre l'intelligence et la vertu, interprétation qu'ils appuyaient d'arguments étymologiques : « J'ai certes entendu l'avis des physiciens (φυσικῶν ἀνδρῶν), qui poursuivent, concernant ce passage, de pertinentes inter-

(77) PHILON, *De somniis* II, 114, C. W. III, p. 277, 5-9. Que les astres soient des êtres vivants est une doctrine stoïcienne fort connue (cf. p. ex. *S. V. F.* I, 120, p. 34, 22 sq.; 504, p. 113, 24-25; II, 685, p. 200, 37; 788, p. 219, 10, etc.), ce qui confirme que cet astronome anonyme est bien un « physicien ».

(78) *Id.*, *Leg. alleg.* I, 59, C. W. I, p. 76, 2-3, trad. Bréhier, p. 43. HEINEMANN, *Bildung...*, p. 139, n. 1, et *Hellenistica* (ce dernier article contenant une recension de l'ouvrage cité de STEIN), p. 431-434, a justement montré, contre Bousset et Stein, que les interprétations « physiques » de Philon n'ont aucun caractère profane, c'est-à-dire ne sont pas « physiques » au sens habituel, mais spirituelles.

(79) *Id.*, *De uita Mosis* II, 103, C. W. IV, p. 225, 3-5.

prétations allégoriques (οὐκ ἀπὸ σκοποῦ ἀλληγορούντων) : selon leur dire, l'homme Abraham désigne symboliquement (συμβολικῶς) la diligente intelligence, et c'est l'idée de puissance découverte dans son nom même qui orientait leur conjecture vers la fonction la plus déliée de l'âme; quant à sa femme, elle représenterait la vertu, puisque son nom est Sarrha en langue chaldéenne, c'est-à-dire, en grec, "la souveraine", et que rien n'est plus souverain, plus dominant, que la vertu » (80). Un dernier exemple achèvera de montrer combien l'exégèse allégorique de Philon est inspirée, de son propre aveu, de celle des « physiciens »; en présence de *Genèse* IV, 16, où il est dit que, après le meurtre d'Abel, « Caïn se retira du visage de Dieu, et séjourna au pays de Naid, à l'orient d'Edem », Philon considère combien ce récit, entendu au sens littéral, heurte nos idées sur Dieu; Dieu échappe à toute détermination, et n'a donc pas de visage; de plus, il ne réside précisément nulle part, de sorte qu'on ne peut sortir de sa présence par un déplacement local; le texte ne peut donc être expliqué que par l'allégorie, selon la méthode favorite des « physiciens » : « Posons maintenant la question de savoir s'il faut entendre de façon plus figurée (τροπικώτερον) le contenu des livres interprétés par Moïse [...] Dieu n'a pas de visage, en tant qu'il transcende les particularités de tous les êtres; pas davantage il ne réside dans une partie du monde, puisqu'il le contient, loin d'y être contenu, et il est impossible de sortir, comme d'une ville, d'une partie de ce monde, comme si Dieu n'était pas aussi hors de cette partie. Il resterait donc, considérant qu'aucune des choses énoncées ne l'est au sens propre (κυριολογεῖται), à prendre le chemin de l'allégorie, cher aux physiciens (δι' ἀλληγορίας ὁδὸν φυσικοῖς φίλην ἀνδράσι), et à voir là le principe de l'explication » (81).

Si l'on ne peut guère marchander à ces « physiciens », ainsi qu'on l'a vu, la qualité de stoïciens, leur identité plus précise demeure mystérieuse; l'on serait tenté de voir en eux des Grecs, s'il n'était pas dit qu'ils appliquaient leur réflexion au luminaire du Tabernacle, au mariage d'Abraham et de Sara, à la fuite de Caïn; il s'agit probablement de Juifs marqués de culture grecque, et antérieurs à Philon lui-même, proches de ceux qui réduisaient la tour de Babel à n'être qu'une démarcation de tel épisode de l'*Odyssée*; leur influence sur l'allégorie de Philon, en tout cas, ne saurait être contestée, puisqu'il se plaît lui-même à la souligner; par leur intermédiaire, c'est l'allégorie stoïcienne d'Homère et d'Hésiode qui a dû inspirer et modeler son exégèse de la Bible.

L'on avouera que, dans ces conditions, l'inspiration grecque de l'allégorie biblique chez Philon ne peut guère faire de doute. S'il sait la nécessité de l'interprétation allégorique pour assurer le meilleur rendement des mythes grecs, s'il est familier de leur exégèse classique,

(80) *Id.*, *De Abrahamo* 99, C. W. IV, p. 23, 11-16.
(81) *Id.*, *De posteritate Caini* 1 et 7, C. W. II, p. 1, 2-3, et 2, 11-17.

à laquelle il adjoint même plusieurs trouvailles personnelles, — si d'autre part il ramène souvent au même plan de pensée les récits de la Bible et les légendes homéro-hésiodiques, s'il cite avec estime les efforts de ceux qui, avant lui, avaient déjà réussi cette synthèse, comment n'aurait-il pas tenté d'expérimenter sur l'Ancien Testament une méthode qui, en un domaine si voisin, donnait d'heureux résultats, et comment son allégorie biblique serait-elle autre chose que le produit de cette expérience ? Son intimité avec la culture grecque est si parfaite, si puissant son désir de donner du message juif une présentation propre à séduire le lecteur hellénistique, qu'il en vient presque à dissoudre la spécificité de la révélation mosaïque, à la fondre avec les données légendaires d'Homère dans un unique fond mythique, que seule peut et doit sauver l'interprétation allégorique.

3. — JOSÈPHE

Bien que s'adressant également à des lecteurs grecs, et dans leur langue, l'historien juif Josèphe, un peu postérieur à Philon, demeure beaucoup plus proche que lui du judaïsme palestinien. Aussi n'est-on pas étonné de le voir, dans le *Contre Apion*, formuler des réserves sur l'allégorie comme mode d'expression philosophique; il lui reproche sa froideur, et loue les meilleurs philosophes grecs, tout en la connaissant, de s'en être abstenus : « Ceux des philosophes grecs qui ont parlé selon la vérité ont bien vu tout ce que je viens de dire, et ils n'ont point ignoré les froids prétextes des allégories (τὰς ψυχρὰς προφάσεις τῶν ἀλληγοριῶν). C'est pourquoi ils les méprisèrent justement, et leur conception de Dieu, vraie et convenable, fut conforme à la nôtre « (82). Mais, s'il réprouve l'allégorie comme formulation du savoir philosophique, il l'admet comme expression de la révélation religieuse, et par conséquent comme procédé d'interprétation de certains textes de l'Écriture; sur le chapitre des indices auxquels l'on reconnaît que tel passage doit être entendu allégoriquement, Josèphe, comme Philon, est typiquement grec, et reprend la tradition codifiée par le pseudo-Héraclite : l'interprétation allégorique s'impose partout où le sens littéral serait déraisonnable ou indigne des attributs divins; quant à savoir pourquoi Moïse s'exprime tantôt ouvertement, et tantôt par figures, il suffit d'observer qu'il est théologien bien plus que moraliste, qu'il lui paraît plus important de traiter de la nature et de l'œuvre de Dieu que de donner à ses administrés une législation ou de les exhorter

(82) Josèphe, *Contre Apion* II, 36, 255, trad. Blum, p. 104. — Sur l'allégorie biblique de Josèphe, l'on verra S. Rappaport, *Agada und Exegese bei Flavius Josephus*, dans *Veröffentlichungen der Oberrabbiner H. P. Chajes Preisstiftung...*, 3, Wien 1930; H. St. John Thackeray, *A Lexicon to Josephus*, I, dans *Publications of the Alexander Kohut Memorial Foundation*, Paris 1930, *s.u.* ἀλληγορεῖν-ἀλληγορία, p. 24; A. Schlatter, *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, II, 26, Gütersloh 1932, surtout, p. 235.

à la morale; ce qui explique qu'il discoure de Dieu tantôt directement, tantôt en ayant l'air de faire œuvre éthique ou législative; telle est la théorie de l'allégorie qu'exprime un important passage du *Préambule* au livre premier des *Antiquités judaïques* : « A ceux qui se placeront à ce point de vue, rien n'y (= dans l'Écriture) paraîtra déraisonnable (ἄλογον) ni indigne de la grandeur de Dieu et de son amour pour les hommes (πρὸς τὴν μεγαλειότητα τοῦ θεοῦ καὶ τὴν φιλανθρωπίαν ἀνάρμοστον); tous les traits en sont présentés avec l'expression correspondant à la nature des choses; tantôt le législateur a parlé habilement à mots couverts (αἰνιττομένου... δεξιῶς); tantôt il s'est servi d'allégories pleines de majesté (ἀλληγοροῦντος μετὰ σεμνότητος); mais toutes les fois qu'il importait de parler sans ambages, il s'est exprimé ouvertement » (83).

Josèphe produit bien des exemples de textes où Moïse a dissimulé des vues sur Dieu et son œuvre sous le couvert de dispositions cultuelles ou de prescriptions morales; c'est ainsi qu'il reprend et amplifie la tradition, courante dans la *Sagesse de Salomon*, chez Philon et dans les Midraschim, selon laquelle le costume liturgique du grand prêtre, décrit dans l'*Exode* XXVIII et XXXIX, est porteur d'un symbolisme cosmique; pour lui, non seulement les vêtements sacerdotaux, mais même les détails de la construction du Tabernacle et les ustensiles du culte, ont pour raison d'être de « rappeler et de figurer l'univers » dans ses divers constituants (84). L'usage de l'interprétation allégorique, d'ailleurs, ne se limite pas selon Josèphe à la lecture des textes sacrés; il s'étend à d'autres formes de la révélation divine, par exemple aux instructions transmises par les songes, dont la consignation tient une grande place dans son œuvre historique; il lui arrive ainsi de rapporter, en lui accordant créance et en lui conférant une valeur allégorique, un songe survenu au fils d'Hérode, Archélaüs, et à sa femme Glaphyra (85). Dans son récit de la malheureuse *Guerre des Juifs*, qui devait se terminer par la célèbre prise de Jérusalem par Titus en 70, dans laquelle il commanda en chef le parti des vaincus, et qu'il raconte en parlant de lui-même à la troisième personne, tout comme le César des *Commentaires*, nous le voyons, alors que, pressé par les Romains, il balance s'il doit se rendre, se rappeler ses songes anciens sur les futures calamités des Juifs; il y note sa foi en l'oniromancie, et son habileté à interpréter par l'allégorie ces manifestations déguisées des avertissements divins : « Il faut dire qu'il était versé dans l'interprétation des songes et habile à deviner la vérité à travers les voiles dont il plaît à Dieu de la couvrir (τὰ ἀμφιβόλως ὑπὸ τοῦ θείου

(83) *Id.*, *Antiq. judaïques* I, préambule, 24, éd. Naber I, p. 7, 15-21, et traduction Weill (REINACH I), p. 6.

(84) *Ibid.* III, 7, 179-187, éd. Naber I, p. 172, 22-174, 14, trad. Weill, p. 184-185.

(85) *Ibid.* XVII, 13, 345-354, éd. Naber IV, p. 134, 1-135, 26, trad. Mathieu-Herrmann (REINACH IV), p. 131-132.

λεγόμενα) » (86). Josèphe est donc loin de fournir, sur l'allégorie biblique juive et ses sources grecques, un témoignage aussi précieux que celui de Philon; il accuse néanmoins lui aussi l'influence grecque, par exemple dans son vocabulaire technique (αἰνίττεσθαι, etc.), et surtout dans son relevé des signes qui invitent à l'interprétation allégorique; son intérêt est de montrer, par son propre exemple, que l'influence de l'allégorie grecque a fini par pénétrer le judaïsme palestinien lui-même, dont l'activité exégétique, si florissante jusqu'à la fin du moyen âge, portera par ce biais une certaine empreinte de la Grèce.

(86) *Id.*, *Guerre des Juifs* III, 8, 351-352, éd. Naber V, p. 289, 8-17, trad. Harmand (REINACH V), p. 287.

TROISIÈME PARTIE

L'ALLÉGORISME GREC ET L'ALLÉGORISME CHRÉTIEN

CHAPITRE PREMIER

L'ALLÉGORIE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

1. — LA TYPOLOGIE DE SAINT PAUL

Que le mot ἀλληγορία soit absent du Nouveau Testament, — à une exception près, dont nous traiterons bientôt, et qui concerne d'ailleurs le verbe ἀλληγορεῖν, et non pas le substantif, — ne prouve nullement que la démarche allégorique y soit inconnue; car, déjà dans le vocabulaire grec classique, ce mot comporte une grande variété de presque-synonymes, dont les écrivains du Nouveau Testament font un fréquent usage, d'ailleurs propre à chacun d'eux. Au moment d'aborder la pensée de saint Paul sur l'allégorie, il convient de rappeler que cette notion désigne deux processus mentaux inverses : d'une part, l'expression allégorique, qui traduit en images un savoir abstrait; d'autre part, l'interprétation allégorique, qui, partant de l'image, s'efforce de retrouver l'enseignement qu'elle a traduit. L'expression allégorique n'est pas le fait de saint Paul; bien que son message soit souvent difficile, il ne lui arrive guère, même pour le faire mieux entendre, de l'habiller d'images; à peine trouverait-on dans son œuvre quelques comparaisons du genre de celle de l'*Épître aux Galates* III, 15-18, lorsque, pour faire comprendre la promesse faite par Dieu à Abraham et à sa descendance (*Genèse* XVII, 1 sq., etc.), il évoque le cas d'un testament humain qui a force de loi, sans que personne puisse l'annuler ni y rien ajouter. Mais l'un des thèmes principaux de ses recommandations à son disciple Timothée, c'est précisément d'avoir à fuir cette présentation démagogique de la vérité, qu'il disqualifie sous le nom de « mythe » : Timothée devra écarter de son propre usage les « fables profanes et dignes de vieilles femmes » (βεβήλους καὶ γραώδεις μύθους) (1); il détournera également les autres de « s'attacher aux fables » (μύθοις) (2), et qu'il connaisse que la fin du monde est proche quand il verra le peuple se détourner de la vérité pour « se tourner vers les fables » (ἐπὶ τοὺς μύθους) (3). Cette défiance à l'égard de l'exposé mythique

(1) *I^re^ Épître à Timothée* IV, 7.
(2) *Ibid.* I, 4.
(3) *II^e^ Ép. à Tim.* IV, 4.

des vérités religieuses n'est d'ailleurs pas particulière à Paul; saint Pierre aussi réclame qu'on lui rende cette justice, que ce n'est pas « en suivant des fables bien agencées » (σεσοφισμένοις μύθοις) qu'il a fait connaître Jésus-Christ (4).

Mais, s'il récuse ce procédé pour son propre usage, Paul affirme avec force que les auteurs de l'Ancien Testament ont exprimé leurs révélations par des allégories, et que leurs écrits, par conséquent, doivent faire l'objet d'une interprétation allégorique. Si l'Ancien Testament apparaît ainsi comme une immense allégorie, la raison en est simple : c'est qu'il s'adresse en réalité aux chrétiens, et non pas aux Juifs, qui n'étaient pas à même de l'entendre; son message devait donc revêtir une présentation déguisée, à laquelle les Juifs s'arrêteraient, tandis que les chrétiens perceraient cette écorce pour en recueillir le fruit spirituel. C'est ce qu'exprime la *IIe Épître aux Corinthiens* III, 13-17 : jusqu'au Christ, l'Ancien Testament était couvert d'un « voile » (κάλυμμα, verset 14), analogue à celui dont Moïse cachait son visage selon l'*Exode* XXXIV, 33-35, et destiné à en dissimuler le vrai sens aux enfants d'Israël, dont l'entendement était obtus; mais le Christ, pour qui se convertit à lui, dissipe ce voile, car il est « esprit » (πνεῦμα, v. 17). Cette distinction entre un sens apparent, que ne dépasse pas le lecteur banal, et un sens profond auquel accèdent les doctes, voilà l'exacte définition de l'allégorie, dans quelque milieu que l'on en use. L'*Épître aux Hébreux*, qui est d'inspiration paulinienne, trouve dans l'Ancien Testament lui-même une figure de l'impuissance des Juifs à en saisir le véritable sens, et de la nécessité où ils étaient de s'arrêter au sens apparent : la défense, qui n'était levée qu'une fois l'an, faite aux prêtres hébreux d'entrer dans le Saint des Saints, l'accès à la première partie du Tabernacle dont ils devaient se contenter (*Exode* XXX, 10; *Lévitique* XVI, 2, etc.), sont le « symbole » (παραβολή) du niveau religieux de l'ancienne Alliance, car elle s'arrête elle aussi à des pratiques charnelles, impuissantes aussi longtemps qu'on ne les dépasse pas pour pénétrer les réalités spirituelles dont elles sont l'expression (5).

Quelles sont ces réalités spirituelles formulées allégoriquement dans l'Ancien Testament, et que perçoit le chrétien, mais que le Juif, arrêté par les figures, ignorait? D'abord la personne de Jésus, signifiée par exemple par le « rocher spirituel » (πνευματικῆς πέτρας) qui accompagnait le retour des Hébreux selon l'*Exode* XVII, 6 (6); divers personnages bibliques sont encore des allégories du Christ : ainsi Adam est la « figure » (τύπος) de celui qui devait venir (7); Melchisé-

(4) *IIe Ép. de saint Pierre* I, 16.

(5) *Ép. aux Hébreux* IX, 6-10. — Sur l'interprétation allégorique chez saint Paul, cf. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, I : *Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge Mass. 1956, p. 24-43.

(6) *Ire Ép. aux Corinthiens* X, 4.

(7) *Ép. aux Romains* V, 14.

dech, dont le nom est « interprété » (ἑρμηνευόμενος) comme signifiant « Roi de Justice et de Paix », qui est inengendré et que n'asservissent pas les limites temporelles, a été « assimilé » (ἀφωμοιωμένος) au Fils de Dieu (8); Abraham disposé à immoler son fils unique Isaac et le recouvrant au dernier moment (*Genèse* XXII, 1-14), voilà encore le « symbole » (ἐν παραβολῇ) de l'immolation et de la résurrection de Jésus rendu lui aussi à son Père (9).

Mais le personnage du Christ n'est pas la seule réalité visée par les allégories de l'Ancien Testament; les observances cultuelles de la Loi, les épisodes de l'histoire du peuple juif, sont aussi la figure de structures religieuses propres au christianisme, et que ne pouvaient comprendre les lecteurs antérieurs à Jésus; ainsi la colonne de nuée qui guidait les Hébreux pendant leur sortie d'Égypte, et leur traversée de la Mer Rouge à pied sec (*Exode* XIII, 21 et XIV, 22) signifient le Baptême chrétien (10); le culte rendu par les prêtres de l'ancienne Alliance n'est de même qu' « une image et une ombre des réalités célestes » (ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ τῶν ἐπουρανίων) constitutives du christianisme; Dieu n'a d'ailleurs pas caché à Moïse que l'appareil religieux qu'il lui commandait d'instaurer n'aurait qu'une valeur d'approximation allégorique, puisqu'il l'avise, dans l'*Exode* XXV, 40, d'avoir à construire le Tabernacle « à l'image » (κατὰ τὸν τύπον) de celui qui lui avait été montré sur la montagne (11); certains événements de l'histoire sainte sont même le symbole de la supériorité du christianisme sur le judaïsme; ainsi les deux fils qui furent donnés à Abraham, l'un par l'esclave, l'autre par la femme libre, l'un enfant de la chair, l'autre enfant de la Promesse (*Genèse* XVI, 15; XVII, 16 sq.; XXI, 1 sq.), constituent selon l'*Épître aux Galates* IV, 21-31 une « allégorie » (ἀλληγορούμενα, v. 24), que Paul interprète de façon à discréditer les tendances judaïsantes de l'église de Jérusalem : les deux femmes d'Abraham représentent les deux Alliances; Agar l'esclave figure la Jérusalem actuelle, plongée dans la servitude de la Loi; Sara la femme légitime correspond à la Jérusalem d'en-haut, qui jouit de la liberté chrétienne; or, aujourd'hui comme au temps d'Abraham, l'enfant de la chair persécute celui de l'esprit, les Juifs veulent soumettre les chrétiens à leurs pratiques périmées; il faut donc encore une fois chasser l'esclave et son fils (*Genèse* XXI, 10).

Enfin, outre les allégories de la personne de Jésus et de la morphologie religieuse propre au christianisme, l'Ancien Testament tel que l'entend saint Paul en contient d'autres, relatives aux impératifs moraux du chrétien; ainsi en va-t-il de la coutume juive, lors de la Pâque, de détruire le vieux levain pour ne manger que du pain azyme

(8) *Ép. aux Hébr.* VII, 1-3.
(9) *Ibid.* XI, 17-19.
(10) *Ire Ép. aux Cor.* X, 1-2.
(11) *Ép. aux Hébr.* VIII, 4-5.

(*Exode* XII, 15; XIII, 4-7); or le Christ immolé est aujourd'hui notre Pâque; pour le célébrer, débarrassons-nous du vieux levain de la perversité, et produisons les azymes de la pureté et de la vérité (12). La Loi de Moïse témoigne d'une préoccupation allégorique analogue lorsqu'elle prescrit de ne pas museler le bœuf qui foule le grain (*Deutéronome* XXV, 4); car Dieu ne se soucie évidemment pas des bœufs, mais « parle à notre intention » (δι' ἡμᾶς λέγει), et enjoint par là aux fidèles de s'acquitter de l'entretien matériel des prédicateurs de l'Évangile (13). Mais la plus importante allégorie parénétique de l'Ancien Testament est offerte, selon la *I*re *Épître aux Corinthiens* X, 1-12, par le récit de l'immoralité des Juifs dans les temps qui suivirent leur sortie d'Égypte : malgré les insignes bienfaits divins dont ils furent comblés pendant leur exode (nuée conductrice, *Exode* XIII, 21; passage de la Mer Rouge, XIV, 22; manne, XVI, 4-35; eau miraculeuse, XVII, 6), la plupart d'entre eux ne furent pas agréables à Dieu, et s'abandonnèrent à leurs désirs mauvais : idolâtrie (*Exode* XXXII, 1 sq.), fornication (*Nombres* XXV, 1-9), tentation de Dieu (*Nombres* XXI, 5 sq.), « murmures » (*Nombres* XIV, 2-36); ils en furent punis durement; mais tous les désordres des Juifs, et les sanctions qui s'ensuivirent, leur sont « arrivés en figure » (πάντα τυπικῶς συνέβαινεν, *I Cor.* X, 11), sont des « figures » (τύποι, v. 6) destinées à notre instruction, pour nous détourner, nous qui venons longtemps après eux, de céder comme eux à nos désirs mauvais.

Nul doute donc que saint Paul offre l'exemple d'une lecture allégorique de la Bible, dans laquelle il découvre, sous le déguisement des figures, l'annonce du Christ, la description de la foi chrétienne, ou encore un ensemble de prescriptions morales destinées aux chrétiens (13 *bis*). D'où tire-t-il cette technique de l'interprétation allégorique, et même l'idée de voir dans l'Ancien Testament autre chose que le sens littéral ? On sait que la civilisation grecque a exercé une notable influence sur la pensée religieuse de Paul; plusieurs de ses thèmes essentiels lui sont communs avec le stoïcisme tardif (14) : ainsi la conception d'une « parenté » (συγγένεια) de l'homme avec Dieu, celle de l'habitation divine dans l'homme, l'idée que la société humaine

(12) *I*re *Ép. aux Cor.* V, 7-8.

(13) *Ibid.* IX, 9-14.

(13 *bis*) Nous voulons dire que la typologie de saint Paul est une variété de l'allégorie; il y aurait naturellement lieu de dégager la spécificité de cette variété; mais notre propos est simplement de montrer que cet auteur ressortit au schème général de la pensée allégorique, sans entrer dans les nuances importantes qui lui sont propres.

(14) Cf. J.-B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, London 1891, p. 278 sq. : *St Paul and Seneca*; Th. Zahn, *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, dans *Rede beim Antritt des Prorektorats der Univ. Erlangen*, 1894; A. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, dans *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, 10, Giessen 1911, p. 98-180 : *Paulus*; A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, collection *Études bibliques*, Paris 1932, Excursus D, p. 264-280 : *S. Paul et Marc-Aurèle*.

est comparable à un corps vivant, ou que le monde est une cité; l'apport de la philosophie grecque est également visible dans l'anthropologie paulinienne, spécialement dans la tripartition de l'homme en corps, âme et esprit (*Ire Épître aux Thessaloniciens* V, 23), qui est, à un détail de vocabulaire près, la reproduction d'un *topos* hellénistique (15). Non seulement la philosophie, mais la religion grecque présente des rencontres troublantes avec la doctrine et la langue des *Épîtres*, encore que l'on en ait certainement exagéré l'importance et forcé la signification (16); il reste que bien des notions essentielles chez saint Paul ont leur homologue dans les écrits hermétiques ou les papyrus magiques qui codifient et interprètent les mystères hellénistiques; ainsi en va-t-il par exemple des concepts pauliniens de στοιχεῖα τοῦ κόσμου, de μυστήριον, de πνεῦμα, de γνῶσις, de συμμόρφωσις, de δόξα, de σῶμα πνευματικόν, etc. Jusqu'à la technique de l'exposé à laquelle se pliait volontiers la philosophie grecque, et que l'on désigne par le nom de « diatribe cynico-stoïcienne », qui a déteint sur saint Paul (17). Il convient toutefois de faire remarquer que cette influence de la philosophie, de la religion et des procédés littéraires des Grecs relève d'une inconsciente communauté de culture, plutôt que d'emprunts délibérés; en effet, s'il arrive à Paul, surtout au commencement de sa carrière de prédicateur, de chercher à apparenter le message chrétien aux croyances qu'il suppose chez ses auditeurs (ainsi qu'il apparaît dans les *Actes des Apôtres* XIV, 8-18 et XVII, 16-34), il marque le plus souvent avec brutalité l'incompatibilité qui sépare le christianisme des sagesses païennes, comme au début de la *Ire Épître aux Corinthiens* I, 17-II, 16, ce qui rend peu vraisemblable qu'il ait alors demandé à la pensée grecque des éléments pour élaborer sa propre doctrine (18). Quoi qu'il en soit, qu'elle ait été recherchée ou simplement subie, que l'on doive l'étendre à l'essentiel ou la limiter à l'accessoire, on ne saurait nier le fait d'une certaine influence grecque sur la substance et le langage des *Épîtres*.

La question se pose alors de savoir si l'interprétation allégorique de la Bible par saint Paul ressortit à cette influence, comme c'est par exemple le cas chez Philon d'Alexandrie, ou s'il faut en chercher ailleurs l'origine. L'on aura reconnu que plusieurs traits de sa concep-

(15) Cf. A.-J. Festugière, *op. cit.*, excursus B, p. 196-220 : *La division Corps-Ame-Esprit de I Thessal.* 5, 23 *et la philosophie grecque.*

(16) Le plus audacieux dans cette voie fut R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*[3], Leipzig et Berlin 1927 (1re édit. : 1910); la réaction contre Reitzenstein fut amorcée par C. Clemen, *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum*, dans *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, XIII, 1, Giessen 1911.

(17) Cf. R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, diss. Marburg, Göttingen 1910; M.-J. Lagrange, *L'Épître aux Romains*, collection *Études bibliques*, Paris 1916, p. LIII sq.

(18) Sur la double attitude de saint Paul relativement à la sagesse grecque, voir A.-J. Festugière, *Saint Paul à Athènes et la Ire Épître aux Corinthiens*, dans *L'enfant d'Agrigente*, Paris 1941, p. 88-101.

tion de l'allégorie coïncident avec des notions courantes chez les théoriciens de l'exégèse homérique, spécialement lorsqu'il voit dans l'expression figurée un « voile » qui soustrait la vérité aux indignes pour la réserver à ses authentiques destinataires. Mais on chercherait vainement chez lui une allusion au traitement allégorique de la mythologie, dont il aurait pu s'inspirer en le transportant à l'Ancien Testament; surtout, le vocabulaire dont il use pour désigner l'allégorie et ses techniques apparaît nouveau; il parle bien, comme les exégètes grecs, de « mythes » (μῦθοι), mais c'est pour les disqualifier, non pour en signaler la présence dans la Bible; il se rencontre encore avec eux en employant, rarement, les mots de « voile » (κάλυμμα), d' « image » (ὑπόδειγμα) ou d' « ombre » (σκιά); mais ses termes favoris, τύπος pour indiquer l'expression allégorique (19), πνεῦμα pour désigner le sens véritable qui s'y cache, sont pratiquement inconnus des commentateurs d'Homère. S'il est vrai que l'indépendance du langage atteste celle de la pensée, c'est au judaïsme palestinien, dans lequel Paul a été élevé, qu'il faudrait demander l'inspiration de son allégorie biblique, ou plus simplement à son propre génie religieux. Une impression analogue se dégage de l'étude de l'allégorie dans les Évangiles synoptiques.

2. — LA PARABOLE DANS LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Car l'allégorie n'est pas absente des Évangiles; simplement, à l'inverse de ce que l'on observe chez saint Paul, elle n'y apparaît pas sous la forme de l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament, mais exclusivement au titre de l'expression allégorique, qui traduit en images un enseignement abstrait, de ce fait dérobé aux indignes et réservé à une élite, et qui se manifeste, comme bien on pense, dans les paraboles. Ces notions de parabole et d'allégorie dans les Évangiles synoptiques ont donné lieu à une intéressante querelle entre exégètes contemporains. Tous sont d'accord pour distinguer entre ces deux procédés d'exposition : conformément à la définition classique de Cicéron et de Quintilien (20), l'allégorie n'est autre qu'une série coordonnée de métaphores; parallèlement, la parabole se présente comme le développement d'une comparaison; par suite, la

(19) Car le mot παραβολή n'est pas paulinien, mais se rencontre seulement dans l'*Épître aux Hébreux*, probablement sous l'influence des Synoptiques. — Sur τύπος, cf. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*[4], Berlin 1952, *s. u.*, col. 1507-1508. Le mot est certes usuel chez les auteurs grecs classiques; Platon l'emploie par exemple dans le sens de « modèle littéraire » (*Républ.* II, 379 a; III, 387 c; 396 e; 397 c, etc.); mais il n'est nullement un terme technique de l'allégorie grecque païenne. — Cf. encore L. Goppelt, *Typos*, 1939.

(20) Cicéron, *Orat.* XXVII, 94; Quintilien, *Inst. orat.* IX, 2, 46; cf. ici même, *supra*, p. 89.

parabole et l'allégorie entretiendront entre elles les mêmes rapports que la comparaison et la métaphore, qui en sont les constituants; or, les relations entre ces deux dernières figures sont réglées par un passage de la *Rhétorique* d'Aristote (21), qui oppose la clarté discursive de la comparaison à la brièveté obscure de la métaphore : celle-là est accessible à quiconque, et instruit sans effort; celle-ci ne se livre pas aussitôt, mais stimule, et finalement récompense la curiosité; de même parabole et allégorie se distinguent comme un enseignement populaire, limpide pour tous, et un exercice de lettrés, qui échappe au grand nombre et exige une initiation.

Mais l'entente disparaît dès que l'on quitte ces vues théoriques pour leur application aux Évangiles. Pour certains exégètes (22), les « paraboles » telles que nous les lisons dans les Synoptiques ne répondent pas à la définition de la parabole, car elles ne sont généralement pas comprises, à moins d'une explication, souvent laborieuse, que Jésus réserve à une élite; elles se présentent donc bien plutôt, conformément aux règles précédentes, comme des allégories; or, il est invraisemblable que ces allégories abstruses reflètent fidèlement l'enseignement de Jésus, car elles démentent le caractère universaliste de son message; il y aurait par suite lieu de distinguer entre la véritable prédication du Seigneur, constituée de claires images, et donc d'authentiques « paraboles », — et la présentation déformée et tendancieuse qu'en livrent les évangélistes, dont les allégories ténébreuses poursuivaient l'aveuglement des Juifs. D'autres critiques (23), en revanche, se refusent à cette opposition entre l'enseignement de Jésus et la relation qu'en offrent les Évangiles; aux précédents exégètes, ils objectent le caractère clair et immédiatement saisissable de certaines images évangéliques, qui sont donc de véritables paraboles, et ils observent que l'universalité du message de Jésus n'exclut pas qu'il ait pu, en des allégories plus enveloppées, le dissimuler provisoirement à un auditoire insuffisamment préparé.

(21) III, 4, 1; cf. *supra*, p. 89.

(22) Parmi lesquels A. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, I : *Allgemeiner Theil*; II : *Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien*, Freiburg im Br. 1886 et 1899 (les passages qui nous intéressent ici sont surtout les pages 56-57 du t. I), et A. LOISY, *Les paraboles de l'Évangile*, dans *Études évangéliques*, Paris 1902, p. 1-121, spécialement p. 38-39. Voir encore E.-E. NOURSE, art. *Parable (Introductory and Biblical)*, dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics* edited by J. HASTINGS, 9, Edinburgh 1917, p. 628-631. JÜLICHER a condensé sa position dans l'article *Parables* de l'*Encyclopaedia Biblica*, edit. by T. K. CHEYNE and J. SUTHERLAND BLACK, 3, London 1902, col. 3563-3567.

(23) Tels L. FONCK, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*³, Innsbruck 1909; M.-J. LAGRANGE, *La parabole en dehors de l'Évangile*, dans *Revue biblique*, 6, 1909, p. 198-212 et 342-367; *id.*, *Le but des paraboles d'après l'Évangile selon saint Marc*, *ibid.*, 7, 1910, p. 5-35; *id.*, *Évangile selon saint Marc*, dans collect. *Études bibliques*, Paris 1911, p. 90 sq., — et D. BUZY, *Introduction aux paraboles évangéliques*, collect. *Études bibliques*, Paris 1912, p. 27 sq.

Ce n'est pas le lieu de trancher entre ces deux positions; il suffira ici d'examiner brièvement les textes principaux.

Les passages essentiels sont les chapitres XIII de *Matthieu* et IV de *Marc*, d'ailleurs en partie parallèles. Matthieu rapporte que Jésus, s'adressant à la foule, lui parla longtemps « en paraboles » (ἐν παραβολαῖς) (XIII, versets 1-3); Jésus raconte, sans explication, l'histoire du semeur, qu'il conclut en invitant qui a des oreilles à « entendre » (4-9); les disciples lui demandent pourquoi il s'adresse ainsi à la foule en paraboles; Jésus répond : il ne lui a pas été donné, comme à vous, de connaître les « secrets » (τὰ μυστήρια) du Royaume des cieux; aussi lui parlai-je en paraboles afin que (διὰ τοῦτο ... ὅτι) en voyant elle ne voie pas, et en entendant elle n'entende ni ne comprenne; de la sorte s'accomplit pour ces gens la prophétie d'*Isaïe* VI, 9-10 : ce peuple regardera sans voir, parce que son cœur s'est volontairement épaissi afin de ne point se convertir (10-15); c'est aux seuls disciples que, par un rare privilège, Jésus explique la parabole du semeur (ὑμεῖς οὖν ἀκούσατε τὴν παραβολήν), dont le thème central est précisément l'opposition entre celui qui, entendant la Parole, ne la comprend pas (ἀκούοντος καὶ μὴ συνιέντος), et celui qui entend et comprend (ἀκούων καὶ συνιείς) (16-23); il leur fait ensuite le récit, inexpliqué, de trois autres paraboles (le bon grain et l'ivraie, le grain de sénevé, le levain) (24-33); l'évangéliste note que Jésus s'adressait ainsi aux foules en paraboles, et uniquement en paraboles, de façon que s'accomplît la parole du *Psaume* LXXVIII, 2 : en paraboles, je publierai des choses cachées (ἐρεύξομαι κεκρυμμένα) depuis la fondation du monde (34-35); alors Jésus congédie les foules, rentre dans sa maison, et là les disciples le prient de leur « éclaircir » (διασάφησον) la parabole de l'ivraie, ce qu'il fait (36-43), non sans leur proposer encore le simple récit de trois autres paraboles (le trésor caché, la perle, le filet), qu'ils déclarent comprendre, malgré la brièveté de l'explication (44-51); Jésus évoque enfin à leur propos le « scribe savant » (γραμματεὺς μαθητευθείς), qui a dans son trésor du neuf et de l'antique (52).

Ce difficile chapitre de *Matthieu* n'est cependant pas incompréhensible; la distinction y est nettement marquée, à la fois entre deux catégories d'auditeurs, entre « entendre » et « comprendre », entre raconter et expliquer : à la foule ignorante, Jésus présente des fables sans en donner la clef, en sorte qu'elle s'en tienne à leur sens littéral, incapable qu'elle est de pousser au delà par suite de la dureté de son cœur et de sa mauvaise volonté; car à celui qui n'a rien, on ôtera même le peu qu'il pourrait avoir (verset 12); mais à celui qui a déjà, il sera donné en abondance; cette catégorie privilégiée est celle des disciples, à qui le sens profond des paraboles est expliqué parce qu'ils sont à même de le comprendre, grâce aux révélations dont ils ont eu antérieurement la faveur; alors que la foule ne voit dans la parabole qu'un pur récit, les disciples ont accès aussi bien à sa portée didactique originale qu'à son aspect narratif banal, et c'est peut-être cette

ambivalence que Jésus exprime par l'évocation du docte scribe qui possède à sa discrétion le neuf comme l'ancien.

Le chapitre IV de *Marc* rend le même son, avec quelques notations complémentaires : en présence d'une grande foule, Jésus enseignait longuement en paraboles (versets 1-2); il raconte, sans l'expliquer, l'histoire du semeur, laissant le soin de comprendre à qui a des oreilles (3-9); une fois seul avec ses intimes, ils l'interrogent sur les paraboles; à vous, leur dit-il, le secret (μυστήριον) du Royaume a été livré; mais pour ceux de l'extérieur (τοῖς ἔξω), tout se passe en paraboles (ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται), afin (ἵνα) « qu'ils voient et ne voient pas, qu'ils entendent et ne comprennent pas, qu'ils ne se convertissent pas et n'aient pas de pardon », selon la prophétie d'*Isaïe* VI, 9-10, citée plus sommairement et librement que dans le passage correspondant de *Matthieu* (10-12); suit l'explication de la parabole du semeur (13-20); puis viennent les brèves comparaisons de la lampe, de la mesure, de la semence, du grain de sénevé (21-32), avec deux indications que l'on peut rattacher à la nature et à la fonction de la parabole : d'une part, la lampe doit être placée bien en vue, car « il n'y a rien de caché (κρυπτόν), si ce n'est pour être découvert (ἵνα φανερωθῇ), rien qui ait été secret (ἀπόκρυφον) < pour le demeurer >, mais pour venir au grand jour (εἰς φανερόν) » (22); d'autre part, chercher une parabole pour le Royaume de Dieu, c'est chercher à quoi il peut « ressembler » (πῶς ὁμοιώσωμεν) (30); enfin l'évangéliste conclut que Jésus exprimait son message au moyen de nombreuses paraboles de ce type, selon la capacité des auditeurs; il ne leur parlait jamais qu'en paraboles; mais, en particulier, il en livrait la solution (ἐπέλυεν) à ses disciples (33-34). — Marc rapporte donc, tout comme Matthieu, la dualité de la prédication du Maître : aux étrangers, pour qui, par une sorte de dure prédestination, la conversion et le pardon sont lettre morte, Jésus présente uniquement le contenu narratif des paraboles, en leur abandonnant, d'une façon qui chez tout autre que lui paraîtrait désinvolte, le soin d'en imaginer la signification; mais à ses proches, il donne les explications nécessaires pour pénétrer le sens profond; toutefois, le refus de découvrir la portée symbolique n'est pas donné comme définitif, puisque tout secret sera dévoilé.

Une pensée analogue s'exprime dans deux autres textes parallèles de *Matthieu* XV, 15-20 et de *Marc* VII, 17-23 : Jésus, prenant à partie l'excessif attachement des Juifs pour les purifications extérieures prescrites par la « Tradition des Anciens », enseigne que ce n'est pas ce qui entre dans l'homme de l'extérieur qui le rend impur, mais ce qui sort de lui; quand il eut quitté la foule et fut rentré chez lui, ses disciples l'interrogèrent sur cette « parabole » (*Matt.* XV, 15; *Mc.* VII, 17); Jésus les gourmande : « Êtes-vous vous aussi inintelligents ? » (καὶ ὑμεῖς ἀσύνετοι) (*Matt.* verset 16; *Mc.* 18), et leur donne l'explication. Ce bref épisode nous apporte un double enseignement :

d'une part, la « parabole » évangélique ne comporte pas obligatoirement un récit imagé et concret, mais s'accommode, comme argument, de toute formule hermétique, fût-elle abstraite et sèche, comme c'est ici le cas; à ce titre, la « parabole » se distingue nettement de l'apologue, où une première partie narrative est indispensable; d'autre part, en s'étonnant de l'incompréhension de ses disciples, et en y apportant remède en privé, Jésus rappelle implicitement l'existence d'une autre classe d'auditeurs dont l'inintelligence est dans l'ordre des choses et que rien ne doit venir éclairer. Matthieu et Marc ne sont d'ailleurs pas les seuls à noter cette dichotomie dans la prédication du Messie; la même remarque ressort d'un passage de *Luc* XII, 41 : à Jésus qui vient de citer l'exemple du maître rentrant à l'improviste et du voleur survenant sans s'annoncer, Pierre demande si ces paraboles (brièvement expliquées) s'adressent seulement aux disciples, ou aussi à tout le monde (πρὸς ἡμᾶς ... ἢ καὶ πρὸς πάντας;), — question qui confirme l'habitude de Jésus de réserver à ses familiers l'explication des paraboles, et d'en priver la multitude.

On peut s'étonner d'une telle discrimination chez le Maître qui faisait profession de n'en connaître aucune, et l'on comprend que de bons exégètes aient voulu lever la difficulté en voyant là une présentation infidèle de l'enseignement de Jésus, en réalité toujours limpide et universaliste, mais que les évangélistes auraient trahi pour servir leur hostilité au judaïsme, ou encore pour expliquer pourquoi les Juifs n'ont pas cru (24). Sans vouloir entrer dans ce débat qui dépasse notre propos, contentons-nous d'observer que les « paraboles » des Synoptiques, qu'elles soient ou non le reflet de la véritable prédication de Jésus, sont en tout cas d'authentiques allégories, au sens le plus classique du terme; elles rassemblent en effet tous les éléments nécessaires et suffisants à la définition de l'expression allégorique, dans quelque civilisation qu'on la rencontre : existence d'un récit dont le sens apparent est médiocre, mais dissimule un enseignement de grand prix; appréciation de ce déguisement, qui permet de dérober le message aux indignes pour ne le délivrer qu'aux doctes, dont il stimule d'ailleurs la curiosité; nécessité d'une initiation morale et intellectuelle pour dépasser la lettre du récit et parvenir à sa signification, etc. Tous ces ingrédients de l'allégorie peuvent, dans les paraboles évangéliques, se trouver tempérés par un certain nombre d'harmoniques propres, religieux (telle cette espèce de justification *ante praeuisa merita* que nous avons notée) ou culturels (le revêtement narratif y étant emprunté à des événements de la vie quotidienne, au lieu de l'être à l'héroïsme mythologique), — et comporter un certain nombre de nouveautés formelles (par exemple, c'est ici l'auteur de l'allégorie lui-même qui en fournit la clef, et non

(24) Cf. Ch. Guignebert, *Jésus*, collect. *L'évolution de l'humanité*, 29, Paris 1933, p. 307.

pas le commentateur); il reste que, du point de vue de l'allégorie, on ne saurait retenir de différence essentielle entre la façon dont les Apôtres écoutaient les paraboles de Jésus (ou dont nous les lisons) et la façon dont les exégètes stoïciens, par exemple, comprenaient Homère et Hésiode; c'est de part et d'autre une démarche spirituelle identique, par laquelle l'on considère un récit comme symbole d'une vérité qui n'y apparaît pas à première vue. Est-ce à dire que les paraboles des Synoptiques sont en quelque mesure redevables à l'allégorie grecque païenne? On n'aura pas manqué de relever dans les textes de Marc et de Matthieu des idées et des mots courants chez les Grecs, tels ceux de « mystère », de « secret dissimulé », de « manifestation », etc.; mais cette ampleur de l'emploi de παραβολή semble bien spécifiquement chrétienne (25). Quant aux analogies dans la conception même de l'allégorie, elles s'expliquent, mieux que par une influence grecque, par la structure propre à cette démarche, dans quelque contexte culturel qu'elle s'exprime. Nous voici donc renvoyés, comme à propos de saint Paul, à un emprunt éventuel au judaïsme palestinien (26), ou mieux à la manifestation d'un procédé naturel à l'esprit humain, lorsque la vérité à exprimer est ardue et que les auditeurs sont rudes, bref à une sorte de recommencement absolu dans l'histoire de l'allégorie.

3. — LA παροιμία DANS LE QUATRIÈME ÉVANGILE

Le mot παραβολή ne se rencontre pas dans l'Évangile johannique, mais l'usage de l'expression allégorique y apparaît sous le nom de παροιμία. Ce dernier terme traduit couramment, dans le grec biblique, l'idée de « proverbe », soit pour désigner, dans les Septante, le titre du *Livre des Proverbes*, soit pour indiquer un proverbe, au sens ordinaire; c'est ainsi que la *IIe Épître de Pierre* II, 22 applique aux faux docteurs qui ont abandonné la Bonne Nouvelle pour revenir à leurs premiers errements les παροιμίαι (la première étant d'ailleurs

(25) Sans doute ARISTOTE, *Rhétorique* II, 20, 4, 1393 b 4, mentionne-t-il la παραβολή comme une figure de style qui ressortit au παράδειγμα; l'auteur (anonyme) du traité *Du sublime* 37 la rapproche de même de la μεταφορά et de l'εἰκών ; déjà Platon employait le mot, dans un sens d'ailleurs moins technique (p. ex. *Philèbe* 33 b); mais les allégoristes grecs n'en usent pratiquement pas. Cf. BAUER, *op. cit.*, *s. u.* παραβολή, col. 1114-1116.

(26) Car on sait que παραβολή traduit dans les Septante le mot hébreu *mâšâl*, dont on a vu (cf. *supra*, p. 222) qu'il désignait l'expression allégorique dans le judaïsme palestinien (GUIGNEBERT, *op. cit.*, p. 299). Sur cette question de l'influence possible des paraboles rabbiniques sur les paraboles de Jésus, cf. P. FIEBIG, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters. Ein Beitrag zum Streit um die « Christusmythe » und eine Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers*, Tübingen 1912; cet auteur, dont on verra encore *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen und Leipzig 1904, p. 162, conclut à l'originalité des paraboles de Jésus relativement aux paraboles rabbiniques, au moins dans leur contenu.

tirée du *Livre des Proverbes* XXVI, 11) selon lesquelles « le chien retourne à ce qu'il a vomi » et « à peine lavée, la truie se vautre dans le bourbier ». Mais déjà dans un livre deutérocanonique de l'Ancien Testament comme la *Sagesse de Sirach*, le mot παροιμία marque la formulation allégorique de la pensée, en relation avec des termes plus classiquement affectés à cet usage, tels « énigme » et « parabole » : « Il recherchera le sens caché des figures (ἀπόκρυφα παροιμιῶν) et il sera dérouté dans les énigmes des paraboles (ἐν αἰνίγμασι παραβολῶν) » (27); « Dans les chants, les figures et les paraboles (παροιμίαις καὶ παραβολαῖς), et dans leur interprétation (ἐν ἑρμηνίᾳ), tu as fait l'étonnement des nations » (28); la παροιμία apparaît donc là comme une expression obscure, qu'il faut interpréter pour en dégager le sens caché.

On ne saurait par conséquent s'étonner que le mot soit repris dans le IVe Évangile pour désigner les paraboles de Jésus, avec les mêmes caractères d'ésotérisme et de mystère que l'on a notés dans les Synoptiques; par exemple, venant de rapporter l'allégorie du bon pasteur, l'évangéliste note que les pharisiens ne comprirent pas ce que Jésus avait voulu leur dire par cette figure (παροιμίαν) (29); plus loin, au terme d'un long entretien avec ses disciples, Jésus déclare qu'il leur a donné tout cet enseignement « en figures » (ἐν παροιμίαις), mais que l'heure vient où il leur parlera « ouvertement » (παρρησίᾳ), et non plus en figures (30); les disciples lui font observer que ces paroles mêmes amorcent le changement annoncé dans la prédication de Jésus : c'est dès maintenant qu'il leur parle ouvertement (ἐν παρρησίᾳ) et cesse d'employer la figure (παροιμίαν) (31). S'il n'ajoute rien d'important aux Synoptiques quant à la théorie de l'expression allégorique, l'Évangile johannique s'accorde donc avec eux pour montrer dans l'enseignement de Jésus la présence d'une allégorie caractérisée par son opposition au langage clair; il rapporte d'ailleurs plusieurs paraboles que n'avaient pas retenues les trois premiers évangélistes. — Trouvant chez saint Paul la théorie et la pratique de l'interprétation allégorique de la Bible, disposant dans les Évangiles (et que dire de l'*Apocalypse*, texte mystérieux par excellence ?), pour le cas où ils auraient préféré l'exercer sur des documents plus spécifiquement chrétiens, d'une admirable matière à laquelle appliquer ce procédé d'exégèse, les chrétiens des premiers siècles possédaient avec le Nouveau Testament de quoi combler leur légitime appétit d'allégorie; faisant fonds sur une typologie dont on ne peut démontrer qu'elle ait dû quoi que ce soit à l'allégorisme païen, mais qui reprenait de façon originale, et, pour tout dire, transcendante, les ébauches

(27) *Sap. Sir.* XXXIX, 3.
(28) *Ibid.* XLVII, 17. Cf. BAUER, *op. cit.*, *s. u.* παροιμία, col. 1145.
(29) *Jean* X, 6.
(30) *Ibid.* XVI, 25.
(31) *Ibid.* XVI, 29.

de l'exégèse figurée des rabbins, ils pouvaient édifier une interprétation allégorique neuve et dégagée de tout souci d'imiter ou de combattre les procédés herméneutiques du paganisme au milieu duquel ils vivaient. Mais ont-ils été dociles à cette invitation? C'est ce qu'il faut maintenant examiner.

CHAPITRE II

LES DIVERSES ATTITUDES CHRÉTIENNES EN FACE DE L'ALLÉGORIE

Il faut bien reconnaître que, s'il existe plusieurs travaux de détail consacrés à tel auteur ou à telle œuvre, l'on manque d'une étude synthétique qui ferait apparaître ce que les écrivains chrétiens des premiers siècles ont pensé de l'interprétation allégorique et comment ils en ont usé (1). Une telle étude révélerait chez eux, sur ce point, une notable diversité, que l'on peut exprimer schématiquement par quatre classes. Certains de ces auteurs, les premiers dans l'ordre chronologique, s'inspirent avec une grande fidélité de l'interprétation allégorique telle que nous venons de la voir fonctionner dans le Nouveau Testament, sans rien devoir d'important à l'exégèse figurée du paganisme; tels l'auteur de l'*Épître de Barnabé* et Hippolyte de Rome. D'autres, dont Clément d'Alexandrie est le meilleur exemple, apparaissent au contraire fort avertis de l'allégorisme païen, et en utilisent largement les procédés et les leçons dans leur propre explication de la Bible (2); mais la pénétration de leur esprit et la hauteur de leurs vues leur épargnent de discréditer les sources grecques auxquelles ils puisent. Une troisième catégorie, bien plus fournie, grouperait les écrivains qui, sans guère user eux-mêmes d'une inter-

(1) A peine peut-on citer quelques ébauches d'un tel travail; ainsi G. A. v. d. Bergh v. Eysinga, *Allegorische Interpretatie*, Amsterdam 1904; E. C. Knowlton, *Notes on Early Allegory*, dans *The Journal of English and Germanic Philology*, 29, 1930, p. 159-181; J. L. Koole, *Allegorische Schriftverklaring*, dans *Vox theologica*, 10, 1938, p. 14-22; G. Bardy, art. *Commentaires patristiques de la Bible*, dans *Dictionnaire de la Bible, Supplément* publié par L. Pirot, 2, Paris 1934, col. 73-103, et *Exégèse patristique, ibid.*, 4, 1949, col. 569-591; W. J. Burghardt, *On Early Christian Exegesis*, dans *Theological Studies*, 11, 1950, p. 78-116; et surtout J. C. Joosen-J. H. Waszink, art. *Allegorese*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum...* herausgegeben von Th. Klauser, 1, Stuttgart 1950, col. 283-293; tout récemment enfin, H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, I : *Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge Mass. 1956, p. 43-72.

(2) A propos de cette influence générale de l'hellénisme sur l'allégorie chrétienne, l'on verra E. Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*, = *Hibbert Lectures* 1888, London 1890, ch. iii, p. 50-85 : *Greek and Christian Exegesis*; G. Bardy, art. *Hellénisme*, dans *Dictionn. de la Bible, Supplémt.*, 3, 1938, col. 1442-1482.

prétation allégorique de la Bible, marquent une hostilité souvent vigoureuse à l'endroit de l'allégorie païenne (3); cette attitude franchement négative est ainsi celle de l'auteur des écrits pseudo-clémentins, des divers apologistes grecs, de plusieurs polémistes latins tels Tertullien, Arnobe, Lactance, Firmicus Maternus. Mais cette logique dans la négation n'est pas le fait des auteurs de la quatrième catégorie, chez qui la pratique parfois outrancière de l'allégorie biblique s'allie à un effort pour disqualifier le même procédé d'exégèse dès que ce sont les païens qui l'appliquent à leurs propres textes; cette attitude peu conséquente apparaît chez Origène et son disciple Eusèbe, et, en Occident, chez Augustin; il ne faudrait d'ailleurs pas tenir ce travers de la paille et de la poutre pour réservé au christianisme : des apologistes païens, qui ont nom Celse, Porphyre, l'empereur Julien, y succombent en sens inverse, maintiennent en l'enrichissant l'interprétation allégorique classique d'Homère et d'Hésiode, tout en jetant l'interdit sur l'exégèse figurée dès qu'elle prend la Bible pour objet.

Telles sont les quatre catégories que nous allons maintenant passer en revue, avec plus de souci de cette classification systématique que de la suite chronologique qu'elle ne recouvre pas exactement; cet ordre sera d'ailleurs lui-même bouleversé par l'intrusion du problème de la « théologie tripartite », qui a souvent servi de prétexte et de tremplin aux attaques chrétiennes contre l'allégorie des païens. Il faut observer enfin que ces attaques ne sont pas originales chez chacun des auteurs qui les mènent, que la plupart d'entre elles obéissent à une tradition pleine de méandres dont il n'est pas toujours facile de discerner la source ni le cours; ici encore, nous ne nous astreindrons pas à poursuivre des filiations historiques trop incertaines; nous dégagerons simplement à travers divers auteurs la permanence d'un certain nombre de thèmes polémiques, sans nous croire tenu d'assigner à chacun d'eux une origine définie, pas plus qu'une transmission hors de conteste.

(3) Sur le problème général des attaques chrétiennes contre l'allégorisme païen, voir E. G. Sihler, *From Augustus to Augustine. Essays and Studies dealing with the Contact and Conflict of Classic Paganism and Christianity*, Cambridge 1923; G. L. Ellspermann, *The Attitude of the Early Christian Latin Writers toward Pagan Literature and Learning*, diss. The Cathol. Univ. of America, *Patristic Studies*, 82, Washington 1949.

CHAPITRE III

LA SIMPLE FIDÉLITÉ A L'ALLÉGORIE NÉOTESTAMENTAIRE DANS L'*ÉPITRE DE BARNABÉ* ET CHEZ HIPPOLYTE DE ROME

La pseudo-*Épître de Barnabé*, attribuée à cet apôtre par Clément d'Alexandrie et Origène, mais reconnue comme apocryphe par Eusèbe et saint Jérôme, remonte à la première moitié du IIe siècle; son objet principal est de dépouiller de leur signification littérale les prescriptions rituelles de l'Ancien Testament, pour voir en chacune d'elles une préfiguration allégorique du Messie. L'ancienne Alliance n'appartient plus aux Juifs, qui l'ont à jamais perdue; elle est devenue la propriété des chrétiens, ou plus exactement elle les a de tout temps concernés; en conséquence, il n'est pas un détail de la loi mosaïque qui ne doive être entendu comme une figure de la réalité chrétienne. A nous de la rechercher dans chaque cas : « Quelle figure (τίνα τύπον) pensez-vous qu'il y ait dans le commandement fait à Israël... ? » (1). Cette acception allégorique de la Loi n'en est pas seulement le vrai sens, mais encore le plus clair, l'acception littérale revendiquée par les Juifs se perdant dans les ténèbres et la déraison : « C'est ainsi que ces événements, qui ont pour nous un sens clair, demeurent obscurs pour ceux-là qui n'ont pas écouté la voix du Seigneur » (2). Cette attitude du pseudo-Barnabé, et jusqu'à son mot favori (τύπος), rappellent nettement la démarche et le vocabulaire de saint Paul traitant de l'Ancien Testament, ce qui contribue peut-être à expliquer que l'auteur de cette *Épître* ait été longtemps tenu pour le compagnon de Paul.

Quelques exemples de l'exégèse allégorique développée par cet auteur confirment la ressemblance : le bouc maudit voué à l'expiation par le *Deutéronome* XVI, 7-10 est « la figure (τύπον) de Jésus qui devait souffrir » (3), tout comme la vache rousse que les *Nombres* XIX, 2-10

(1) *Epist. Barnab.* VIII, 1, éd. Funck, p. 18, 15. Sur l'allégorisme de l'*Epître de Barnabé*, cf. M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'empire romain* (135-425), dans *Biblioth. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome*, 166, Paris 1948, p. 180-184.

(2) *Ibid.* VIII, 7, p. 19, 2-4.

(3) *Ibid.* VII, 10, p. 18, 8-9.

prescrivent de sacrifier en vue de la purification (4), ou le serpent d'airain de *Nombres* XXI, 8-9 (5), ou encore le personnage de Josué vainqueur des Amalécites selon l'*Exode* XVII, 8-16 (6); dès qu'un épisode, une prescription de l'Ancien Testament présentent quelque analogie avec la fonction rédemptrice de Jésus, ils en deviennent ainsi immédiatement, dans la manière paulinienne, le τύπος. Certaines observances juives, qui se prêtent mal à cette assimilation messianique, sont transposées en termes de morale chrétienne : la circoncision charnelle de *Genèse* XVII, 10-11 devient la figure de celle du cœur, comme l'avaient professé Moïse lui-même (*Deut.* X, 16) et les prophètes (*Jérémie* IV, 4) (7); les animaux dont la consommation est proscrite (*Lévit.* XI; *Deut.* XIV, 3-21) expriment symboliquement l'interdiction notifiée à tout chrétien de ressembler par son caractère à ces animaux, ou même de fréquenter qui leur ressemble (8). D'autres passages de l'Ancien Testament, canoniques ou apocryphes, fourniraient enfin des expressions allégoriques de la liturgie chrétienne ou du mystère de la Passion : quand Ezéchiel, XLVII, 1-12, décrivant prophétiquement la nouvelle Terre Sainte, parle d'un fleuve sur les bords duquel poussent des arbres dont les fruits rassasieront pour l'éternité, c'est le Baptême qu'il faut comprendre (9), et c'est la croix du Christ qui est indiquée, dans le *IVe Livre d'Esdras* IV, 33 et V, 5, par ce bois mystérieux qui sera dressé et d'où le sang coulera goutte à goutte (10).

C'est une exégèse allégorique analogue, étroitement inspirée de saint Paul dans sa méthode, sinon dans son contenu, qui a permis à Hippolyte, prêtre romain du début du IIIe siècle, de commenter *Daniel*, le *Cantique des cantiques*, et les *Bénédictions de Jacob* et *de Moïse*. Pour lui aussi, la législation mosaïque est une annonce à peine voilée du mystère chrétien, qu'elle devait faire reconnaître aux esprits bien disposés quand le temps en serait venu : « Ce que fit autrefois, dans le désert, Moïse pour le Tabernacle n'était que le type et le symbole des mystères spirituels (τύποι καὶ εἰκόνες τῶν πνευματικῶν μυστηρίων) de manière que, quand la vérité sera manifestée dans le Christ, à la fin du monde, tu puisses comprendre que tout cela s'est réalisé » (11). L'exemple le plus caractéristique du traitement allégorique auquel Hippolyte soumet l'Ancien Testament apparaît à propos de l'histoire de Suzanne racontée dans *Daniel* XIII, 1-64; ce touchant épisode, transfiguré par la baguette magique de l'allé-

(4) *Ibid.* VIII, 1 sq.
(5) *Ibid.* XII, 6 sq.
(6) *Ibid.* XII, 9-10.
(7) *Ibid.* IX, 1 sq.
(8) *Ibid.* X, 1 sq. L'homologue païen de ce symbolisme est l'interprétation cynico-stoïcienne de l'épisode odysséen de Circé; cf. *supra*, p. 107 et 110-111. Tout porte à croire d'ailleurs que le ps.-Barnabé ignorait cette fable et son allégorie.
(9) *Ibid.* XI, 10-11.
(10) *Ibid.* XII, 1.
(11) HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel* IV, 24, éd. Bonwetsch, p. 244, 13-16, trad. Lefèvre, p. 309.

gorie, devient, dans chacun de ses détails, la figure de la vie chrétienne, ou plus précisément de la condition de l'Église au temps d'Hippolyte : Suzanne représente en effet l'Église persécutée pour la justice; son mari Joakim est le Christ; leur jardin, c'est la société des saints, qui sont comme autant d'arbres féconds; Babylone, la ville qui encercle ce jardin, figure le monde au milieu duquel vit le peuple chrétien; les deux vieillards impudiques, qui ont juré la perte de Suzanne ou son déshonneur, ce sont les deux peuples ennemis de l'Église, Juifs et Gentils; le bain préparé pour Suzanne au jour convenable, c'est l'eau du Baptême qui régénère l'Église le jour de Pâques; les deux servantes incarnent la foi et la charité; les parfums qu'elles répandent sur le corps de leur maîtresse représentent les commandements du Verbe, tandis que l'huile dont elles l'oignent est la grâce de l'Esprit saint, spécialement celle que confère la Confirmation, etc. (12).

Il resterait beaucoup à dire sur cette exégèse allégorique du pseudo-Barnabé et d'Hippolyte; qu'il suffise ici de remarquer combien elle reste fidèle, dans ses procédés comme dans son vocabulaire (τύπος, πνεῦμα), à l'exemple de saint Paul, et préservée de la contamination de l'allégorisme païen, qu'elle ne semble même pas connaître; à peine pourrait-on y discerner quelque influence de l'herméneutique de Philon, par exemple dans plusieurs allégories à base numérique. Mais cette interprétation figurée spécifiquement néotestamentaire ne devait pas se maintenir, ni l'allégorisme païen demeurer longtemps étranger aux préoccupations chrétiennes.

(12) *Ibid.* 1, 14-16.

CHAPITRE IV

L'UTILISATION PAISIBLE DE L'ALLÉGORIE PAIENNE PAR UN ALLÉGORISTE CHRÉTIEN : CLÉMENT D'ALEXANDRIE

LA SYMPATHIE DE CLÉMENT POUR L'ALLÉGORISME GREC

Ce ne fut pas forcément pour le disqualifier que le christianisme prit connaissance de l'allégorisme païen, et en utilisa les tours pour sa propre explication de la Bible. On sait que Clément d'Alexandrie, à la fin du IIe et au début du IIIe siècle, appliqua largement à l'Écriture l'interprétation allégorique (1); sans doute en tient-il l'idée de saint Paul; mais, à la différence du pseudo-Barnabé et d'Hippolyte, l'exemple paulinien n'est plus sa seule source d'inspiration : à côté de lui, et sans s'en cacher, il en appelle à l'allégorie telle qu'il la savait pratiquée dans les civilisations païennes. Cette dualité d'inspiration transparaît dans la dualité de son vocabulaire technique, où voisinent des mots propres au Nouveau Testament et des mots caractéristiques de l'allégorisme grec profane; ainsi parle-t-il, d'une part de τύπος et de παραβολή, d'autre part d'αἴνιγμα, d'αἰνίττεσθαι, d'ἀλληγορία et de σύμβολον (2), sans d'ailleurs mettre pratiquement de différence entre les démarches désignées par chacun de ces termes (3). Que la « typologie » de Clément ne soit plus exclusivement paulinienne se fait encore jour dans les indices qui, selon lui, signalent l'opportunité de l'interprétation allégorique : cette interprétation s'imposerait en effet chaque fois que le sens littéral de l'Écriture comporte une contradiction interne,

(1) La question a été bien étudiée; cf. J. LEBRETON, *La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie*, dans *Recherches de science religieuse*, 18, 1928, p. 457-488; J. MUNCK, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*, thèse Copenhague 1932, Stuttgart 1933, p. 212-223; CL. MONDÉSERT, *Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie*, dans *Rech. de science relig.*, 26, 1936, p. 158-180; du même auteur, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, dans collect. *Théologie*, 4, Paris 1944, p. 47-62, 88-91 et 131-152; et surtout W. DEN BOER, *De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus*, thèse Leiden 1940.

(2) Cf. MONDÉSERT, *op. cit.*, p. 88-91.

(3) Ainsi que le remarque W. DEN BOER, *Hermeneutic Problems in Early Literature*, dans *Vigiliae christianae*, 1, 1947, p. 150-167, spécialement p. 158-161.

ou une déclaration indigne de Dieu (4); or cette théorie du diagnostic de l'allégorie provient, non pas de saint Paul, mais de Philon, et, par delà, du pseudo-Héraclite (5). Clément, dans sa lecture de la Bible, s'ouvre donc largement à l'influence de l'allégorisme profane; il n'est certes pas le seul parmi les chrétiens; mais l'étonnant, et le rare, est que, lui devant beaucoup, il en dise peu de mal; sa dialectique douce et habile, plutôt que de mettre un abîme entre l'allégorie païenne et l'allégorie chrétienne, insiste sur leur continuité, présente l'une comme le prolongement et l'accomplissement de l'autre, signale dans toute forme religieuse la présence d'un enseignement secret, et donc la nécessité d'une démarche allégorique, à la fois pour le déguiser en énigme et pour le restituer en expression claire; l'allégorie, première et seconde, lui apparaît comme la loi même de toute religion; on ne saurait donc faire grief aux païens de l'avoir utilisée, mais plutôt s'en réjouir, et leur montrer que, là comme ailleurs, le christianisme assume et exalte leurs meilleures structures religieuses. Cette attitude sympathique de Clément est assez rare en milieu chrétien pour justifier qu'on y insiste.

EXTENSION ET BIENFAITS DE L'ALLÉGORIE PAIENNE Le V[e] *Stromate* contient un véritable traité de l'allégorie considérée comme phénomène religieux universel, et Clément s'y montre le premier historien des religions au sens moderne du mot. Il observe que, de tout temps, l'activité religieuse s'est accommodée d'un certain ésotérisme (6), représenté par la notion d'*adyton* ou enceinte religieuse réservée à un petit nombre, et par l'utilisation cultuelle du *voile* : chez tous les peuples, les discours sacrés (ἱερὸν λόγον) ont été soumis à la dissimulation (ἐπικρύψεως) dans l'adyton de la vérité (ἐν τῷ ἀδύτῳ τῆς ἀληθείας); ce caractère secret de la révélation religieuse est signifié par les adyta des Égyptiens et par le voile (παραπετάσματος) qui les fermait; l'accès en était réservé à des personnes consacrées, dont les passions étaient excisées et le seul amour voué à Dieu (7). Cette dissimulation de l'enseignement sacré sous le couvert de l'énigme, à percer par l'interprétation allégorique, n'est pas propre aux Égyptiens; elle était familière aux Grecs, dont les plus célèbres oracles ne parlaient pas ouvertement : « Tous ceux qui ont traité de la divinité, les barbares comme les Grecs, ont caché (ἀπεκρύψαντο) les principes des choses, et transmis la vérité au moyen d'énigmes, de symboles, puis d'allégories, de métaphores (αἰνίγμασι καὶ συμβόλοις ἀλληγορί-

(4) MONDÉSERT, *op. cit.*, p. 135-136.
(5) Cf. *supra*, p. 159-160 et 234.
(6) Sur le goût de Clément pour l'ésotérisme, voir MONDÉSERT, *op. cit.*, p. 47-62.
(7) CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate* V, 4, 19, 3-4, éd. Stählin II, p. 338, 27-339, 3.

αις τε αὖ καὶ μεταφοραῖς) et d'autres procédés analogues; tels les oracles des Grecs, et Apollon Pythien est bien appelé "oblique" (Λοξίας) » (8). L'enseignement religieux théorique n'est pas seul à requérir le secret; il en va de même des manifestations cultuelles, qui lui sont d'ailleurs liées : « Aussi les prophéties et les oracles sont-ils formulés au moyen d'énigmes (δι' αἰνιγμάτων), et les rites d'initiation ne sont-ils pas exposés librement à tout venant, mais comportent certaines purifications et interdictions » (9). La dissimulation de la vérité déborde même le domaine proprement religieux; les philosophes de tous les pays en ont usé : « La vie ne me suffirait pas à citer la foule de ceux qui utilisent le symbole pour leur philosophie (τῶν συμβολικῶς φιλοσοφούντων) » (10); de cette expression symbolique relèvent les apophtegmes des Sages grecs; ils disent beaucoup en peu de mots, et peuvent revêtir plusieurs significations; ainsi la maxime χρόνου φείδου, mot à mot « sois économe du temps », peut donner à entendre, soit que, la vie étant brève, aucun moment n'en doit être gaspillé à la légère, soit qu'il faut épargner ses ressources pour qu'il en demeure jusqu'au terme de la vie (11); de même le γνῶθι σαυτόν peut nous recommander, soit la modestie attachée à notre condition d'homme, soit la fierté qui doit découler de notre qualité du fils de Dieu (12). Mais la philosophie n'est pas l'apanage des philosophes professionnels; les poètes grecs eux-mêmes, qui avaient appris la théologie à l'école des Juifs (13), ont voulu, à travers le déguisement de leurs vers, exprimer des doctrines de sagesse : « Les poètes eux aussi, qui ont appris de ces prophètes à parler de Dieu, donnent beaucoup d'enseignements philosophiques au moyen de sous-entendus (δι' ὑπονοίας πολλὰ φιλοσοφοῦσι); je veux parler d'Orphée, Linus, Musée, Homère, Hésiode, et des sages du même genre » (14).

L'ésotérisme assuré par l'allégorie est donc pour Clément une pratique religieuse universelle, qu'il s'agisse de l'énoncé des dogmes, du déroulement du culte, des leçons magistrales des philosophes ou de l'enseignement indirect des poètes. Le domaine de l'allégorie

(8) *Ibid.* v, 4, 21, 4, p. 340, 5-9.

(9) *Ibid.* v, 4, 20, 1, p. 339, 5-7.

(10) *Ibid.* v, 9, 56, 1, p. 364, 5-6.

(11) La première interprétation de cette maxime est également développée par PHILON, *De uita contemplatiua* 2, p. 474, 3 Mangey, éd. Conybeare, p. 47.

(12) *Strom.* v, 4, 22-23, 1, p. 340, 10-22. Cette dernière maxime, attribuée à Chilon de Lacédémone (DIELS-KRANZ I, p. 63, 25), est encore exploitée par Clément dans le *Strom.* 1, 14, 60, 3, p. 38, 17-19.

(13) Clément partage la conviction des chrétiens sur Moïse inspirateur d'Homère (cf. notre « *Challenge* » *Homère-Moïse*..., p. 108), en même temps que celle des allégoristes grecs classiques sur la présence d'un enseignement philosophique derrière les récits des premiers poètes; sur ce dernier point, sa déclaration rappelle celle que Platon prêtait à Protagoras (*Protag.* 316 d., cité *supra*, p. 113).

(14) *Strom.* v, 4, 24, 1, p. 340, 25-28.

est même infiniment plus vaste, puisqu'elle s'étend en réalité à toute forme d'expression; en effet, dès que l'expression dépasse la simple présentation physique de l'objet exprimé, elle recourt obligatoirement au signe, distinct et souvent fort éloigné du signifié qu'il indique et dissimule tout ensemble; d'où la nécessité, pour saisir la signification de toute espèce de signe, de faire intervenir une véritable interprétation allégorique. Pour montrer la présence de l'allégorie au fond de toute démarche expressive, Clément prend l'exemple d'une forme d'expression privilégiée, l'écriture, et plus spécialement d'une écriture qui dépasse toutes les autres en richesse et en variété, et qu'il connaissait bien pour la voir pratiquer autour de lui, l'écriture égyptienne; il en examine brièvement les différentes espèces, et discerne en chacune d'elles une composante allégorique plus ou moins développée. L'éducation égyptienne, dit-il, comportait l'enseignement successif de plusieurs façons de lire, réparties d'abord en trois grandes subdivisions : 1° l'écriture *épistolographique*, écriture courante, démotique, utilisée par exemple, comme son nom l'indique, pour la correspondance privée; 2° l'écriture *hiératique*, celle des scribes sacrés; 3° l'écriture *hiéroglyphique*. Celle-ci comprenait elle-même deux branches : *a*) tantôt en effet elle exprimait les choses « au propre » (d'où son nom de *cyriologique*), au moyen de signes abstraits, de lettres alphabétiques primaires, véritables « éléments » de l'écriture, comme sont les consonnes en hébreu, où les voyelles ne s'écrivent pas; *b*) tantôt au contraire elle était *symbolique*, c'est-à-dire usait de représentations figurées. Mais ce dernier usage admettait lui-même trois modes : α) il pouvait traduire la réalité *par simple imitation*; il s'agit ici des idéogrammes, dans lesquels les figures dessinées représentent directement les objets, un cercle signifiant par exemple le soleil, un croissant la lune, etc.; la liaison entre le signe et le signifié étant ici naturelle, on notera qu'il s'agit encore d'une expression propre, donc cyriologique; β) mais le rapport entre la figure expressive et la chose exprimée peut être moins immédiat; en effet, pour traduire un verbe ou une idée abstraite, les idéogrammes propres font naturellement défaut; on les emploiera alors improprement, par extension, en vertu soit de leur liaison rationnelle (l'action de « sentir » étant par exemple décrite par l'idéogramme « nez »), soit de leur analogie phonétique avec l'idée à exprimer; cette utilisation indirecte de l'écriture figurée, dans laquelle le simple mimétisme de tout à l'heure est détourné et transposé en raison de certaines parentés, a nom écriture *tropique* ou *métaphorique*; alors que la précédente écriture suffisait pour les descriptions concrètes, celle-ci est requise pour les récits ou les exposés théoriques; c'est grâce à elle que les bas-reliefs racontent les mythes composés à la gloire des rois; γ) enfin, le rapport entre la figure et sa signification peut être non plus naturel, ni même indirect, mais purement conventionnel, basé par exemple sur une théorie propre aux Égyptiens; cette écriture arbitraire semble alors une énigme pour qui

ignore l'usage précis sur lequel elle repose; aussi est-elle appelée *allégorico-énigmatique*; elle représente les astres par des serpents, à cause de leur translation oblique; le soleil lui-même y est figuré par un scarabée, parce que cet insecte pousse devant lui une boule de fumier, passe la moitié de l'année sous terre et l'autre moitié au-dessus, et se reproduit sans le secours d'une femelle; on conçoit facilement qu'une telle écriture puisse échapper à quiconque n'est pas au fait de la zoologie propre aux Égyptiens. Ce découpage de l'écriture égyptienne pourrait se résumer comme suit :

1) Écriture *épistolographique*
2) — *hiératique*
3) — *hiéroglyphique*
   - *a) cyriologique*
   - *b) symbolique*
     - α) *par simple imitation*
     - β) *tropique ou métaphorique*
     - γ) *allégorico - énigmatique.*

Voici d'ailleurs le texte même de Clément : « Ceux qui parmi les Égyptiens reçoivent de l'instruction apprennent d'abord le genre d'écriture égyptienne qu'on appelle "épistolographique" (ἐπιστολογραφικὴ [μέθοδος]); en second lieu, le genre hiératique (ἱερατική), dont se servent les hiérogrammates; enfin et en dernier lieu, le genre hiéroglyphique (ἱερογλυφική) qui, en partie, exprime les choses au propre (κυριολογική) au moyen des lettres primaires (πρῶτα στοιχεῖα), et qui, en partie, est pictographique (συμβολική). Dans la méthode pictographique, une espèce exprime les choses au propre par imitation (κατὰ μίμησιν), une autre espèce écrit pour ainsi dire d'une façon métaphorique (τροπικῶς), tandis qu'une troisième espèce est franchement allégorisante au moyen de certaines énigmes (ἀλληγορεῖται κατά τινας αἰνιγμούς). Ainsi les Égyptiens veulent-ils écrire le mot "soleil", ils font un cercle, et pour le mot "lune" (ils dessinent) la figure d'un croissant; ceci pour le genre cyriologique (κυριολογούμενον εἶδος). Ils écrivent à la manière métaphorique, détournant le sens et transposant (les signes), en vue d'un certain rapport; en partie ils les substituent (à d'autres signes) et en partie ils les modifient de différentes façons. C'est ainsi que, voulant transmettre les louanges des rois par des mythes religieux, ils les inscrivent sur des bas-reliefs. Voici un exemple de la troisième espèce, celle qui utilise les énigmes : ils figurent les autres astres par des serpents à cause de leur course sinueuse; le soleil, par contre, par un scarabée, parce que celui-ci façonne avec du fumier de bœuf une forme ronde qu'il roule devant lui. Au dire des Égyptiens également, cet animal passe six mois sous le sol et l'autre partie de l'année sur la terre; il dépose sa semence dans la boule et se reproduit (ainsi), et il n'existe pas de scarabée femelle » (15).

(15) *Ibid.* V, 4, 20, 3-21, 3, p. 339, 11-340, 4. Ce texte a souvent exercé la sagacité

L'importance de ce texte est considérable en matière d'égyptologie; il est le seul de son époque à fournir des renseignements aussi précis, avec un passage de la *Vie de Pythagore* par Porphyre (16); les données de Porphyre sont d'ailleurs plus sommaires, et légèrement décalées par rapport au témoignage de Clément, puisque le philosophe tyrien ne distingue que trois espèces d'écriture, épistolographique, hiéroglyphique, symbolique, cette première division étant recoupée par une deuxième, qui répartit l'écriture en cyriologico-imitative et allégorico-énigmatique : « En Égypte, Pythagore fréquentait les prêtres; il s'initia à leur sagesse et à la langue des Égyptiens, ainsi qu'à leurs trois espèces de lettres, épistolographiques (ἐπιστολογραφικῶν), hiéroglyphiques (ἱερογλυφικῶν) et symboliques (συμβολικῶν), les unes exprimant les choses au sens propre par imitation (τῶν μὲν κυριολογουμένων κατὰ μίμησιν), les autres procédant allégoriquement au moyen de certaines énigmes (τῶν δ'ἀλληγορουμένων κατά τινας αἰνιγμούς) »; toutefois, malgré les omissions dont le texte de Porphyre se rend coupable, comparé à celui de Clément, la similitude même des termes et des locutions permet de supposer que les deux auteurs dérivent sur ce point d'une même source, qui pourrait être le stoïcien Chaerémon (17). — Mais on conçoit que les historiens de l'interprétation allégorique doivent eux aussi faire leur profit de ces témoignages; la présence de nombreux termes techniques de l'exégèse figurée, tant païenne que chrétienne, les y invite : συμβολικός, τροπικῶς, ἀλληγορεῖσθαι, αἰνιγμός; le rôle d'inspirateur que l'on propose d'attribuer à Chaerémon ne peut qu'aller dans le même sens, puisque cet auteur, au dire de Porphyre lui-même (18), fut un interprète allégoriste d'Homère et l'un des initiateurs de l'allégorie biblique d'Origène. Quel peut avoir été le dessein de Clément insérant ces informations sur l'écriture égyptienne au milieu d'un développement consacré au rôle de l'allégorie dans toute forme d'expression? Assurément de confirmer cette constatation d'ensemble par un cas particulier, bien connu de lui et de nature à frapper ses lecteurs alexandrins : non seulement les fondateurs de religions, les régleurs de rites, les philosophes et les poètes utilisent sans cesse l'allégorie; mais les inventeurs de l'écriture égyptienne eux-mêmes y ont largement recouru; hors les cas, limités, où elle se réduit à un empirisme

des commentateurs, parmi lesquels E. DULAURIER, *Examen d'un passage des* Stromates *de saint Clément d'Alexandrie relatif aux Écritures égyptiennes*, Paris 1833, surtout p. 10 sq., et A. DEIBER, *Clément d'Alexandrie et l'Égypte*, dans *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, 10, 1904, p. 22 sq.; mais il n'a été parfaitement élucidé que par J. VERGOTE, *Clément d'Alexandrie et l'Écriture égyptienne. Essai d'interprétation de* Stromates V, 4, 20-21, dans *Le Muséon*, 52, 1939, p. 199-221, dont nous empruntons la traduction (p. 218).

(16) PORPHYRE, *Vita Pythag.* 11-12, éd. Nauck, p. 23, 1-6.

(17) Hypothèse avancée par VERGOTE, *art. cit.*, p. 219-220.

(18) PORPHYRE, dans EUSÈBE, *Hist. ecclés.* VI, 19, 4-8; cf. *Le « challenge » Homère-Moïse...*, p. 121, et *infra*, p. 463-466.

sans portée ou à une algèbre alphabétique, cette écriture prestigieuse ne peut faire moins qu'employer le symbole, la métaphore, l'énigme, les sens détournés et transposés, c'est-à-dire toujours des degrés plus ou moins poussés de l'expression allégorique.

Mais quelle raison peut avoir suscité cette extension universelle de la dissimulation par l'allégorie, et spécialement son succès dans le domaine religieux? Sans aucun doute les avantages qui en résultent pour chacun, aussi bien pour l'auteur que pour le lecteur et même pour la divinité dont il est traité. Clément expose en vrac ces divers bénéfices. L'expression allégorique permet à l'écrivain de ramasser son message en peu de mots, et à l'exégète de prouver sa pénétration et son zèle : « Le genre que constitue l'interprétation symbolique (τὸ τῆς συμβολικῆς ἑρμηνείας εἶδος) est très utile à bien des égards : il sert à l'exacte connaissance de Dieu et à la piété, il manifeste l'intelligence, il exerce à la brièveté, il dénote la sagesse » (19). Permettant la brièveté, il facilite la mémoire, et, s'enveloppant d'obscurité, il stimule la recherche; surtout, une certaine dissimulation valorise ce qui, exposé trop crûment, perdrait de son charme; enfin, une déclaration obvie n'autorise qu'une seule interprétation, tandis que l'allégorie se laisse expliquer de plusieurs façons, d'où un surplus de richesse; encore faut-il être à même de la comprendre, car elle se dérobe aux sots, par quoi se trouve garanti son bon usage : « C'est en vue d'aider la mémoire, de faire bref et de tendre vers la vérité que les livres de la philosophie barbare appartiennent à ce genre [...] En outre, tout ce qui se laisse entrevoir derrière un voile (διά τινος παρακαλύμματος ὑποφαίνεται) grandit et ennoblit la vérité qu'il manifeste, comme les fruits qui transparaissent à travers l'eau, ou les formes cachées derrière des voiles qui les embellissent en les laissant seulement deviner. Car la lumière totale accuse les défauts, sans compter que l'évidence n'admet qu'une seule façon de la comprendre. Il est donc possible de tirer, comme nous le faisons en effet, un plus grand nombre d'interprétations des choses qui ont été dites avec dissimulation (μετ' ἐπικρύψεως.) Dans ces conditions, le profane et l'ignorant achoppent, mais le Gnostique comprend » (20).

Ce dernier profit de la dissimulation allégorique en est en définitive le principal; non que l'on doive l'imputer à un Dieu jaloux de demeurer dans son mystère; mais elle permet de tenir la révélation religieuse hors de la portée de la foule indigne, cependant qu'elle excite dans les esprits paresseux le goût de la recherche. Et, par une rencontre qui nous éclaire sur sa sympathie à l'endroit de l'allégorie païenne, Clément, pour illustrer cette idée que l'obscurité des révélations divines ne rebute jamais le sage, tandis que les messages les plus

(19) *Strom.* v, 8, 46, 1, p. 357, 4-7.
(20) *Ibid.* v, 9, 56, 1-57, 1, p. 364, 6-23.

clairs échappent à l'insensé, produit un fragment de Sophocle, le même que Plutarque avait utilisé dans son éloge de la mantique allégorique (21) : « [Chez les poètes-philosophes] le divertissement poétique est un écran (παραπέτασμα) qui les cache à la foule; les songes et les symboles (σύμβολα) sont tous assez obscurs pour les hommes, non par jalousie (car il est interdit de concevoir Dieu soumis aux passions), mais de manière à faire se glisser la recherche dans l'intelligence des énigmes (αἰνιγμάτων) et à la ramener à la découverte de la vérité. Ainsi dit Sophocle, le poète tragique :

"Dieu est tel, je le sais parfaitement :
Le sage entend toujours les énigmes du dieu;
Pour le fou, ses leçons, même claires, sont vaines",

mettant "clair" dans le sens de "simple" » (22).

Ces diverses notations de Clément sur les avantages de l'expression allégorique pour les vérités religieuses sont d'ailleurs peu originales; la plupart d'entre elles se retrouvent à foison sous la plume des auteurs, païens aussi bien que chrétiens, qui ont traité de la question (23); le mérite et la singularité de Clément ne sont donc pas d'avoir énuméré les bénéfices de l'allégorie, mais peut-être de les avoir mis à l'actif de l'allégorie païenne, ou mieux : de l'allégorie en général, et non pas seulement de l'allégorie biblique. Son énumération n'en est pas moins pleine de désordre et de redites; on pourrait la systématiser comme suit : — à l'écrivain qui codifie la révélation, l'expression allégorique permet d'être sobre, elle lui évite de se répandre en discours vains et peut-être infidèles; — par cette brièveté même, elle allège la mémoire du lecteur; difficile à entendre, elle lui fournit l'occasion de montrer son intelligence et sa piété; obscure, elle pique sa curiosité, fouette sa paresse naturelle, stimule sa recherche; imprécise, elle autorise une bienfaisante pluralité d'interprétations; — quant à la révélation elle-même, l'allégorie lui garde sa noblesse, qu'une tradition trop explicite pourrait avilir, et elle la maintient hors de l'atteinte des indignes, de toute manière voués à l'ignorance en matière divine.

(21) Il s'agit du fgt. 771 PEARSON; cf. PLUTARQUE, *De Pythiae oraculis* 25, 406 F, et *supra*, p. 180 et n. 15 et 16.

(22) *Strom.* V, 4, 24, 2-3, p. 340, 28-341, 9. L'équivalence que Clément prend la peine de préciser entre φαῦλος et ἁπλοῦς confirme que le premier de ces adjectifs n'a aucun sens péjoratif. — L'idée qu'aucune envie à l'égard de l'homme ne saurait être attribuée à Dieu est un thème classique de la théologie grecque; cf. PLATON, *Phèdre* 247 a et *Timée* 29 e; ARISTOTE, *Métaph.* A 2, 982 b 33-983 a 2; en revanche, comme le remarquait déjà ARISTOTE, *loc. cit.*, les poètes tragiques tiennent souvent pour l'opinion inverse, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La sainteté*, dans collect. *Mythes et religions*, Paris 1942, p. 53 sq.

(23) Nous reviendrons longuement sur ce point dans le travail annoncé *supra*, p. 136 et n. 16.

L'ALLÉGORIE CHRÉTIENNE, ACHÈVEMENT DE L'ALLÉGORIE PROFANE Tels étant les bienfaits de la dissimulation des plus hautes vérités par l'allégorie, comment le christianisme s'en serait-il privé ? Il assume et récapitule tout ce que les essais de l'Antiquité païenne, insuffisants, maladroits, mais déjà providentiels, ont obtenu de meilleur en matière religieuse : pourquoi alors n'aurait-il pas fait sien cet admirable mode d'expression des Égyptiens et des Grecs ? A vrai dire, l'emploi de l'allégorie est même plus urgent et indispensable aux chrétiens qu'il ne l'avait jamais été avant eux; car, si les vérités toutes humaines du paganisme requéraient cette préservation, que dire de la vérité divine qu'ils ont, eux, en partage ? Plus qu'aucune autre, il importe de la soustraire aux regards profanes : toutes les écoles de philosophie grecque, dit Clément, ont gardé secrets certains enseignements; « mais ceux-là aussi qui instituèrent les mystères étaient des philosophes, et ils cachèrent sous le couvert des mythes (μύθοις) leurs propres doctrines, de manièré qu'elles ne fussent pas évidentes pour tout le monde. Après cela, alors que ces gens-là dissimulèrent (κατακρύψαντες) leurs théories humaines et empêchèrent les profanes d'avoir commerce avec elles, comment ne s'imposerait-il pas plus que tout de cacher la contemplation sainte et bienheureuse des vraies réalités ? » (24).

Et Clément montre sans peine que les auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament ont effectivement répondu à cette exigence, qu'ils ont pratiqué, ou du moins recommandé, l'allégorie comme procédé d'expression. Il note la parenté des Juifs et des Égyptiens en matière de formulation énigmatique des dogmes religieux : « En ce qui concerne la dissimulation (κατὰ τὴν ἐπίκρυψιν), les énigmes (αἰνίγματα) des Égyptiens ressemblent à celles des Hébreux » (25). A chacune des articulations de son développement sur l'universelle extension de l'expression allégorique, Clément cite ou évoque un ou plusieurs passages de la Bible, par lesquels il entend prouver que les écrivains sacrés du christianisme n'ont pas manqué à cette loi de toute révélation religieuse. C'est ainsi que, parlant des *adyta* des Égyptiens, il en rapproche le Saint des Saints du culte juif, dissimulé lui aussi derrière un voile et accessible au seul grand prêtre une fois l'an, tel que le décrit l'*Epître aux Hébreux*, IX, 3 sq. (26). Les maximes des Sages grecs, dont l'obscurité permet plusieurs interprétations diverses, le font penser à un texte où Isaïe présente la connaissance de Dieu comme un « trésor caché dans les ténèbres », comme une

(24) *Strom.* V, 9, 58, 4-5, p. 365, 13-17.

(25) *Ibid.* V, 7, 41, 2, p. 354, 10-11. Les « énigmes » égyptiennes dont il est question là concernent le symbolisme du soleil juché sur un navire ou sur un crocodile; cf. notre travail annoncé *supra*, p. 136 et n. 16.

(26) *Ibid.* V, 4, 19, 3-4, p. 338, 30-339, 2.

richesse « invisible », que Dieu ouvre à qui il lui plaît (27). Le *Psaume* LXXVII, 2 ne dit-il pas que Dieu « ouvre la bouche en paraboles (ἐν παραβολαῖς) », et que ses déclarations sont des « problèmes » (προβλήματα) plutôt que des réponses? La *I*re *Épître aux Corinthiens*, II, 6-10, renchérit en affirmant le caractère irrationnel du message chrétien, qui va à l'encontre de la sagesse courante : il est bien aussi une sagesse, mais « mystérieuse et cachée » (ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην), inconnaissable aux grands de ce monde, impénétrable à l'œil, à l'oreille et au cœur, ouverte sur les « profondeurs divines » (τὰ βάθη τοῦ θεοῦ). Ces deux passages de l'Écriture ne font-ils pas entendre à merveille que Dieu ne s'exprime jamais qu'en un langage déguisé, foisonnant de virtualités, qui décontenance le profane et contraint le chrétien à l'interprétation allégorique? (28). La riche obscurité de la révélation chrétienne entraîne un certain ésotérisme dans sa transmission par l'enseignement; le « charisme spirituel » (χάρισμα πνευματικόν) du chrétien (Clément dit : du Gnostique), que saint Paul (*Épître aux Romains* I, 11) désire communiquer à ses correspondants, ne saurait en effet être conféré au grand jour : « Il n'était pas possible de mander ouvertement (ἀποκεκαλυμμένως) de tels charismes » (29).

Bref, en matière de dissimulation allégorique de la vérité religieuse, le christianisme n'a rien à envier à l'Antiquité païenne : de part et d'autre, les oracles divins s'enveloppent de la même obscurité pleine de promesses, interdite aux indignes, mais féconde pour l'initié; de part et d'autre, l'enseignement sacré doit observer le secret dont Dieu a voulu celer sa révélation; l'allégorie, en définitive, est même plus essentielle au christianisme qu'elle ne l'était aux Égyptiens ou aux Grecs : car ils ne livraient que des vérités purement humaines, qui auraient pu à la rigueur s'accommoder de l'évidence, tandis que la vérité des chrétiens, toute divine, ne saurait s'exprimer sans mystère. Cette homogénéité de toutes les religions, y compris celle de Jésus, dans l'usage de l'allégorie est le dernier mot du Ve *Stromate*, et Clément en dresse un bilan fidèle lorsque, avant de passer à un autre sujet, il se résume ainsi : « Après avoir établi que le genre symbolique (τὸ συμβολικὸν εἶδος) est antique, qu'il a été utilisé non seulement par nos prophètes, mais par la plupart des anciens Grecs et par nombre d'autres barbares de chaque race, il fallait en venir aux mystères de l'initiation » (30).

Fidèle à la ligne générale de sa dialectique, qui s'interdit d'élever des barrières entre les religions des Gentils et le christianisme, mais tâche toujours à montrer dans celles-là la préparation ininterrom-

(27) *Ibid.* V, 4, 23, 2, p. 340, 22-24. Il s'agit d'*Isaïe* XLV, 3.
(28) *Ibid.* V, 4, 25, 1-26, 5, p. 341, 9-342, 19.
(29) *Ibid.* V, 4, 26, 5, p. 342, 18-19.
(30) *Ibid.* VI, 2, 4, 2, p. 423, 33-424, 4.

pue, et comme la préformation de celui-ci, dans celui-ci l'accomplissement et la récapitulation de celles-là, Clément refuse donc d'opposer l'allégorisme païen et l'allégorisme chrétien; il voit dans l'un et l'autre une justification de la loi qui s'impose à l'expression de toute vérité religieuse, et, s'il les établit sans doute à des niveaux différents, il ne brise jamais leur continuité; il analyse avec une pénétration sympathique toutes les ressources de l'allégorie païenne, et les transporte sans en faire mystère à sa propre exégèse de la Bible. Il convient de remarquer que cette attitude paisible et féconde n'est pas aussi courante qu'on pourrait l'attendre dans la tradition chrétienne; avant même l'époque de Clément s'étaient manifestées de brutales disqualifications de l'allégorie grecque, accompagnées ou non d'une exégèse figurée de la Bible, et la question de la « théologie tripartite » fut l'une des occasions dont elles prirent prétexte, comme on va tâcher de le montrer maintenant.

CHAPITRE V

UNE OCCASION DE L'HOSTILITÉ DES CHRÉTIENS A L'ÉGARD DE L'ALLÉGORIE PAIENNE : LA « THÉOLOGIE TRIPARTITE » DE VARRON

Varron, écrivain latin du Ier siècle avant notre ère, avait composé une œuvre immense où il abordait la poésie, la grammaire, la critique littéraire, la morale, l'histoire, l'archéologie, etc., mais dont la plus grande partie est perdue. L'un des titres de cette copieuse bibliographie était un recueil de 41 livres d'*Antiquités*, dont les 25 premiers traitaient d'*Antiquités humaines* et les 16 autres d'*Antiquités divines*. Les *Antiquités divines* offraient, semble-t-il, une compilation de renseignements sur la religion romaine; si le texte intégral n'en subsiste pas, de nombreux fragments, appartenant surtout aux livres I, XIV (intitulé *De diis certis*), XV (*De diis incertis*) et XVI (*De diis praecipuis atque selectis*), en ont été conservés par Tertullien, saint Augustin, Macrobe, etc. (1). Ce *compendium* de théologie romaine connut en effet une grande faveur auprès des polémistes chrétiens, qui y trouvèrent souvent leur information (2); ils y accédèrent d'ailleurs de plusieurs façons : les uns, tels Tertullien dans le IIe livre de l'*Ad nationes* et Augustin, en eurent une connaissance directe (3); d'autres en ont sans doute utilisé les données par l'intermédiaire d'un auteur inconnu, probablement chrétien; cet auteur aurait réuni une documentation synthétique sur les religions païennes en ajoutant au témoignage de Varron des éléments cicéroniens, et aussi le matériel fourni par une source grecque non précisée dont

(1) Les fragments de Varron transmis par Augustin ont été étudiés par R. AGAHD, *De Varronis Rerum diuinarum libris I, XIV, XV, XVI ab Augustino in libris De ciuitate dei IV, VI, VII exscriptis*, diss. Strassburg, Lipsiae 1896. Le même auteur a repris ce travail (en Ire partie), l'a poursuivi pour les témoins de Varron autres qu'Augustin, et a procuré une édition de tous les fragments repérés des *Antiquités divines* avec *M. Terenti Varronis Antiquitatum rerum diuinarum libri I, XIV, XV, XVI*, dans *Jahrbücher für classische Philologie*, Supplementbd. 24, 1898, p. 1-220 et 367-381 (*indices*). C'est à ce dernier ouvrage que nous nous référons.

(2) Cf. E. SCHWARZ, *De M. Terentii Varronis apud sanctos Patres uestigiis*, dans *Jahrbücher für class. Philologie*, Supplementbd. 16, 1888, p. 405-499.

(3) AGAHD, p. 7-38 et 71-83.

s'inspirèrent de leur côté Tatien et Clément d'Alexandrie; c'est à travers cet intermédiaire supposé que la théologie varronienne serait parvenue à la connaissance du Tertullien de l'*Apologeticum*, de Minucius Félix auteur de l'*Octavius*, de Lactance dans le Ier livre des *Institutions divines* (4); il est enfin possible qu'Arnobe et Augustin aient été informés de certains textes de Varron, ou du moins leur attention appelée sur eux, grâce à Cornélius Labeo, juriste de la fin du IIIe siècle et autre historien de la religion romaine, cité avec éloge en plusieurs passages de la *Cité de Dieu* (5).

Quelle que soit la voie par laquelle les *Antiquités divines* arrivèrent sous leurs yeux, il est en tout cas certain que les apologistes chrétiens en tirèrent des arguments contre la religion romaine qui s'y trouvait exposée et défendue, et spécialement, on le verra, contre l'allégorie païenne que Varron y soutenait. Car Varron n'égrenait pas au hasard ses notations théologiques; il les invoquait à l'appui d'un certain nombre de principes propres, selon lui, à assurer le maintien des anciennes croyances; de plus, il professait une philosophie assez précise, tributaire de l'Académie et du néopythagorisme, dont on a des raisons de croire que, malgré sa probité scientifique hors de conteste, elle aurait souvent gauchi les renseignements historiques qu'il a transmis; comme l'a dit un récent critique (6), « qu'il soit philosophe nous oblige à ne pas prendre toujours pour la notation de faits ce qui n'est qu'une construction à laquelle le conduit sa réflexion ». Or, l'un des principes directeurs de Varron consistait à distinguer divers niveaux dans la présentation de la religion traditionnelle, suivant que l'on s'adressait à un auditoire de gens du peuple, de poètes ou d'esprits cultivés. Telle est l'origine de sa célèbre division tripartite de la théologie romaine; comme cette conception de Varron se trouve avoir fourni aux polémistes chrétiens l'une de leurs meilleures occasions de déclencher la lutte contre l'allégorisme païen, il convient d'en prendre une connaissance détaillée.

(4) AGAHD, p. 40-71; cf. aussi FR. WILHELM, *De Minucii Felicis Octauio et Tertulliani Apologetico*, dans *Breslauer Philologische Abhandlungen*, II, 1, Breslau 1887, p. 1 sq., d'ailleurs critiqué par AGAHD, p. 44-45, 58, etc. Cette reconstitution du cheminement de l'influence de Varron demeure évidemment conjecturale.

(5) II, 11; III, 25; VIII, 13; IX, 19; cf. AGAHD, p. 113-126, et S. ANGUS, *The Sources of the First Ten Books of Augustine's De Ciuitate Dei*, thèse Princeton 1906, p. 26.

(6) P. BOYANCÉ, *Sur la théologie de Varron*, dans *Revue des Études anciennes*, 57, 1955, p. 57-84; pour cette citation, p. 83; cf. aussi p. 57. Ce remarquable article, auquel nous sommes souvent redevable, développe une communication faite à la Société des Études latines, cf. *Revue des Études latines*, 31, 1953, p. 39-40. Sur la théologie varronienne, on verra encore J. OROZ, *Introducción a una « Theologia » agustino-varroniana, vista desde la « Ciudad de Dios »*, dans *La Ciudad de Dios*, número extraordinario : *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*. El Escorial 1954, I, p. 459-473.

1. — LE TÉMOIGNAGE DE TERTULLIEN

Le premier texte où il soit fait état nommément de la théologie tripartite de Varron est le début du II[e] livre du pamphlet de Tertullien *Ad nationes*, écrit en 197 (7). Le voici : « J'ai choisi pour mon résumé, — dit Tertullien, — les œuvres de Varron, qui, pour avoir assimilé tous les classements antérieurs relatifs aux *Choses divines*, s'offre à nous comme une excellente cible. Si je lui demande quels sont les fourriers des dieux, il indique soit les philosophes, soit les peuples, soit les poètes. Car il distribue le recensement des dieux en trois catégories (*triplici genere*), dont l'une est physique (*physicum*), reprise sans cesse par les philosophes, l'autre mythique (*mythicum*), agitée chez les poètes, la troisième nationale (*gentile*), choisie par chaque peuple pour son usage. Mais alors, si les philosophes ont agencé par leurs conjectures la théologie physique, si les poètes ont extrait des fables la théologie mythique, si les peuples ont de leur propre mouvement projeté la théologie nationale, où donc faut-il placer la vérité ? » (8). Que nous apprend ce texte de Tertullien, dont le mauvais état a d'ailleurs obligé à plusieurs restitutions conjecturales, et dont la traduction ne s'en trouve pas pour autant facilitée ? D'abord, que l'apologiste chrétien utilise la doctrine de Varron à des fins polémiques, au début d'un développement consacré à l'attaque de la théologie païenne, et dont le programme se définit *de deis uestris* [...] *congredi* (9); voilà qui n'est pas de nature à garantir l'objectivité du témoignage. Nous lisons ensuite que la classification de Varron n'est pas originale, puisqu'il a récapitulé les distinctions théologiques antérieures, et que c'est précisément la raison pour laquelle Tertullien le choisit comme adversaire. Cette classification semble concerner un double objet : d'une part, elle distingue trois espèces parmi ceux qui ont accrédité les dieux, *insinuatores deorum*, et ce sont les philosophes, les poètes et les peuples; d'autre part, elle répartit les dieux eux-mêmes, *deorum censum*, en trois classes qui correspondent à celles de leurs introducteurs, à savoir les dieux physiques, les dieux mythiques, les dieux nationaux. Enfin, ces trois genres de dieux sont présentés comme des éventualités qui s'excluent l'une l'autre,

(7) Selon la chronologie de P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, I : *Tertullien et les origines*, Paris 1901, p. 197.

(8) TERTULLIEN, *Ad nationes* II, 1, 8-11, éd. Borleffs (= *Corpus Christianorum*, series latina, *Tertulliani opera* I), p. 41, 12-23, = fgt. I, 6 AGAHD, p. 144, 25-32. Cette édition ne dispense pas de recourir à la précédente, effectuée par les soins du même savant, mais d'un usage plus fructueux : *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Ad nationes* libri duo, edidit J. G. P. BORLEFFS, Leiden 1929. Sur la relation de TERTULLIEN, *Ad nat.* II à Varron, cf. SCHWARZ, *art. cit.*, p. 409-426.

(9) *Ibid.* II, 1, 1, p. 40, 15.

et entre lesquelles il faut choisir, puisque Tertullien, dans sa dernière phrase, demande où se situe la vérité.

La suite du texte amplifie et confirme ces diverses données. Elle précise ce qu'il faut entendre par « l'autorité des philosophes en théologie physique » (*physico auctoritas philosophorum*) (10); la théologie physique devrait son nom au fait qu'elle est tirée de la considération de la nature du monde, et voit dans les éléments des dieux : « C'est le monde qui nous a enseigné les dieux. C'est en effet à partir du monde que se constitue la théologie physique (*physicum theologiae genus*), dont les auteurs nous ont appris que les éléments sont des dieux » (11). Tertullien inscrit ici à l'actif du stoïcien Dionysius, maître de Posidonius (12), une classification ternaire des dieux qui pourrait bien recouvrir celle de Varron : « Ainsi Dionysius le Stoïcien répartit les dieux en trois espèces (*trifariam deos diuidens speciem*), dont il veut que l'une tombe sous les yeux, tels le soleil, la lune, etc., que l'autre échappe aux regards, tel Neptune, que la dernière enregistre l'accession d'humains à la divinité, tels Hercule et Amphiaraus » (13); le premier groupe, où les dieux sont des réalités cosmiques visibles, correspond à la théologie physique telle qu'elle vient précisément d'être définie; Neptune et les dieux invisibles entreraient bien dans la théologie mythique; quant aux héros qui seraient des mortels divinisés, nous verrons bientôt que Varron en admettait l'existence, et ils auraient naturellement leur place dans les théologies nationales; nous devrions donc voir là, conformément à ce que Tertullien disait au début de l'absence d'originalité de Varron, l'une des sources de sa tripartition, mentionnée par Varron lui-même, puisque l'on admet l'authenticité varronienne de tout ce passage (14). En revanche, il est plus difficile de discerner un précédent de la théologie tripartite dans une autre répartition ternaire des dieux que Tertullien rappelle ensuite, toujours d'après Varron, et qu'il rapporte à Arcésilas (*aeque Arcesilaus trinam formam diuinitatis inducit*) : le philosophe sceptique étageait les dieux en trois générations successives, celle du Ciel et de la Terre (Ouranos et Gaia des Grecs), celle de leurs enfants Saturne et Ops, et celle des fils de ces derniers, Neptune, Jupiter et Orcus (15); on voit que cette division est simplement reproduite des générations divines d'Hésiode, et n'offre guère de recoupements avec la tripartition varronienne. Plus probablement, Varron doit citer Arcésilas au nombre des adeptes de la théologie physique, dont les uns réduisent les dieux à n'être que des forces naturelles ou des parties de l'univers (les « Égyptiens », Démocrite,

(10) *Ibid.* II, 2, 1, p. 42, 2.
(11) *Ibid.* II, 2, 14, p. 43, 15-16, = fgt. I, 12 b AGAHD, p. 148, 1-17.
(12) Et dont il est question dans CICÉRON, *Tusculanes* II, 11, 26.
(13) *Ad nat.* II, 2, 14, p. 43, 16-21.
(14) C'est en effet toujours le fgt. I, 12 b AGAHD.
(15) *Ad nat.* II, 2, 15, p. 43, 21-24.

Zénon; Tertullien ajoute : Varron lui-même), tandis que d'autres tiennent que les dieux sont nés, en une (Xénocrate) ou deux générations (Arcésilas), du Ciel et de la Terre (16). Quant à la théologie mythique et à la théologie nationale, Tertullien y revient également dans la suite (17), mais plus avec le souci de les discréditer que dans le but d'en enrichir la description, de sorte qu'il ne nous apprend sur elles rien de nouveau; la liaison entre ses attaques et Varron lui-même devient d'ailleurs plus lâche. Retenons surtout que, pour Tertullien, Varron est bien le principal promoteur, mais non point l'inventeur, de la division tripartite de la théologie païenne, et que sa préférence allait à la théologie physique, puisqu'il divinisait les éléments et faisait du feu l'âme du monde (18).

2. — LE TÉMOIGNAGE D'AUGUSTIN

SCAEVOLA Autrement plus riches et plus clairs que le témoignage de Tertullien sont les renseignements qu'Augustin prodigue, nommément lui aussi, sur la théologie tripartite de Varron dans les livres IV, VI et VIII de la *Cité de Dieu* (19). Non d'ailleurs qu'ait disparu le problème de l'objectivité de l'auteur chrétien, car Augustin, tout comme Tertullien, exhume les idées de Varron dans un dessein polémique, et il n'est pas toujours facile de discerner si tel passage de la *Cité* relate fidèlement l'une des critiques que Varron lui-même adressait à certaines formes de la religion romaine, ou s'il y mêle une attaque qu'Augustin aurait ajoutée de son propre ressentiment. Ce qui est sûr, c'est qu'Augustin a laissé une double description de la théologie tripartite, selon qu'il la rapporte au seul Varron, ou que, sur le témoignage de Varron lui-même (20), il la fait remonter plus haut que lui, et l'attribue au pontife Scaevola. Nous commencerons par examiner la théologie tripartite telle que, d'après Varron cité par Augustin, la concevait Scaevola, ce qui a l'avantage de respecter l'ordre chronologique aussi bien que la disposition des livres de la *Cité de Dieu*. « Divers auteurs, — écrit Augustin, — rapportent que le très savant pontife Scaevola (21) soutenait qu'il fallait distinguer trois sortes de dieux (*tria genera tradita*

(16) *Ibid.* II, 2, 15-20, p. 43, 21-44, 3.
(17) II, 7 et 8.
(18) II, 2, 19 et 3, 1. Nous reviendrons bientôt sur ces deux points.
(19) Sur la teneur varronienne de ces livres de la *Cité de Dieu*, voir SCHWARZ, *art. cit.*, p. 438-468.
(20) Car c'est sans aucun doute à travers Varron qu'Augustin connaît la théologie tripartite de Scaevola; il reconnaît d'ailleurs lui-même qu'il n'en a pas une connaissance directe, mais qu'il suit un écrit où étaient rapportées (*relatum est in litteras*) les idées de Scaevola (*De ciuitate dei* IV, 27, éd. Hoffmann I, p. 197, 21); cf. de même p. 198, 11-12 : « eisdem litteris non tacetur ». Sur cette question, voir aussi ANGUS, *op. cit.*, p. 160-161.
(21) Q. Mucius Scaevola, *Pontifex Maximus*, fut consul en 95 avant J.-C. C'était surtout un juriste.

deorum) : l'une introduite par les poètes; la seconde, par les philosophes; la troisième, par les hommes d'État » (22). On voit que, jusqu'ici, le témoignage d'Augustin sur Varron-Scaevola ne diffère guère de celui de Tertullien sur Varron : même répartition des dieux en trois espèces, selon leur origine, c'est-à-dire selon la qualité de ceux qui les ont introduits; toutefois, dans la liste de ceux-ci, les « peuples », par un recul de la démocratie, sont devenus les « gouvernants » (*a principibus ciuitatis*); enfin, l'adjectif correspondant à chaque catégorie divine est ici omis par Augustin, sauf quelques lignes plus loin, où il parle seulement de la catégorie « poétique » (*poeticum genus*) (23).

Après quoi, nous voyons Scaevola apprécier respectivement les catégories qu'il vient de distinguer. Reprenant une critique développée cent fois par les philosophes, il récuse mollement la théologie des poètes, parce qu'elle est un « pur badinage et comporte quantité de fictions indignes des dieux » (24); sous couleur d'agrément, la poésie prête aux dieux toutes les étrangetés, tous les vices, naturellement incompatibles avec la nature divine, et elle les maltraite tant que même les simples honnêtes gens ne voudraient pas leur être comparés (25). Les griefs de Scaevola contre la théologie des philosophes sont plus vifs et moins usés. Ils sont doubles : d'abord, cette théologie ne saurait convenir aux cités, parce qu'elle comporte des détails superflus, ce qui est un reproche léger; ensuite, ce qui est plus sérieux, parce qu'elle renferme des doctrines de nature à nuire aux peuples si elles venaient à en être connues (26). Scaevola propose deux exemples de ces doctrines nocives : celle qui professe que les dieux auxquels les cités rendent un culte sont des hommes défunts, et celle selon laquelle la vraie divinité ne saurait présenter de particularités corporelles, ce qui disqualifie les images divines honorées par le peuple. Sur ce sujet, Augustin rapporte les propos mêmes de Scaevola, tels du moins qu'il les lisait chez Varron : « *C'est*, explique Scaevola, *qu'Hercule, Esculape, Castor, Pollux ne sont pas des dieux. Les savants nous apprennent qu'ils furent des hommes et que, selon la condition humaine, la mort les a atteints.* Et quoi d'autre encore? *Quant à ceux qui sont réellement des dieux, les cités n'en auraient aucune image véritable, car le vrai Dieu n'a ni sexe, ni âge, ni forme physique définie* » (27). Augustin ajoute perfidement (et de façon gratuite :

(22) AUGUSTIN, *De ciu. dei* IV, 27, éd. Hoffmann, p. 197, 21-23, traduction Labriolle, p. 399.

(23) *Ibid.* IV, 27, p. 198, 11.

(24) *Ibid.*, p. 197, 23-25, trad. p. 399.

(25) *Ibid.*, p. 198, 11-20.

(26) *Ibid.*, p. 197, 25-28.

(27) *Ibid.*, p. 197, 29-198, 5, trad. p. 401, modifiée. Car la traduction Labriolle, si précieuse, ne nous semble pas heureuse pour ce passage; elle suppose que les deux parties de la déclaration de Scaevola, séparées par le *quid aliud?* d'un interlocuteur fictif, expriment l'une et l'autre la même idée, la seconde venant simplement

car rien ne prouve que le pontife adhérât intérieurement à cette double théorie des théologiens philosophes; il pouvait fort bien la tenir pour fausse, et néanmoins, redoutant sa séduction auprès du peuple, vouloir la lui laisser ignorer) une accusation de machiavélisme et d'insincérité à l'adresse de Scaevola : « Voilà ce que le pontife ne veut pas que sache le peuple, car il tient cette conclusion pour exacte. Il estime donc qu'il est avantageux que les cités soient trompées en matière de religion » (28).

Il y aurait beaucoup à dire sur ces deux affirmations que Scaevola prête aux tenants de la théologie philosophique. Malgré les apparences, la première d'entre elles ne relève pas exactement de l'evhémérisme, pour lequel c'est les dieux olympiens eux-mêmes, tels Zeus, Héra, etc., qui se trouvaient ravalés au rang humain; elle ressortit bien davantage à une doctrine stoïcienne qui distinguait soigneusement des dieux les héros, et assignait à ceux-ci une origine humaine, sans d'ailleurs nier leur divinité, tout au contraire (29). Pourquoi Scaevola récusait-il cette doctrine ? On a conjecturé avec vraisemblance qu'il obéissait à la crainte qu'elle ne favorisât, au mépris de la religion traditionnelle, la divinisation des plus illustres d'entre ses contemporains (30). Quant à la disqualification, par les philosophes, des effigies divines

expliquer la première; dans cette perspective, Labriolle rend logiquement le *quid aliud?* etc. par : « Qu'est-ce à dire ? — Cela signifie que... ». Mais il ne prend pas garde que les deux mouvements de la phrase de Scaevola s'appliquent en réalité à deux idées très distinctes, et même en un sens opposées; les philosophes dont Scaevola se fait l'écho réprobateur séparent en effet le cas des héros de celui des dieux : les héros auraient été des hommes divinisés après leur mort; quant aux dieux, ils seraient par définition sans figure, et leurs statues sont des mensonges. La phrase devient même contradictoire si on l'applique d'un bout à l'autre aux mêmes personnages : car c'est précisément dans la mesure où les dieux seraient d'anciens hommes que leur représentation anthropomorphique deviendrait plus véridique; inversement, si la nature même des dieux interdit de les représenter humainement, comment auraient-ils pu être des hommes ? La distinction des dieux et des héros est capitale pour Scaevola comme pour Varron, et nous y reviendrons dans un instant. *Quid aliud?* marque donc le passage à une autre idée, et doit par conséquent recevoir son sens habituel. — Je mets en italique les phrases qui ont toutes chances d'être de Scaevola lui-même, ou du moins de Varron rapportant l'enseignement de Scaevola. Tout ce passage varronien de *De ciu. dei* IV, 27 constitue les fgts. I, 7 et 10 b AGAHD, p. 144, 1-13 et 146, 19-25.

(28) *Ibid.*, p. 198, 5-7, trad. p. 401.

(29) Les stoïciens, parallèlement à leurs traités sur les dieux, instituaient une recherche sur les héros (AÉTIUS, *Placita* I, 8, 1, éd. DIELS, *Doxogr.*, p. 307 a 6-8); c'est donc qu'ils réservaient aux uns et aux autres un traitement différent. Or, ils tenaient les héros pour des âmes séparées de leur corps (AÉTIUS I, 8, 2, p. 307 a 11-12), ce qui revenait à leur attribuer une origine humaine; DIOGÈNE LAËRCE, *Vit. Philos.* VII, 151, = *S. V. F.* II, 1102, p. 320, 31, le dit même expressément : les héros sont les âmes des hommes valeureux, une fois libérées de leur vie terrestre. L'un des tenants de cette théorie de l'humanité originelle des héros fut Persaios, élève de Zénon, selon CICÉRON, *De natura deorum* I, 15, 38, = *S. V. F.* I, 448, p. 99, 10-12 : pour ce stoïcien, on divinisa les bienfaiteurs qui avaient travaillé à élever le niveau de vie de leurs contemporains. C'était d'ailleurs là une doctrine stoïcienne banale; cf. *supra*, p. 125.

(30) BOYANCÉ, *art. cit.*, p. 61-62.

honorées dans le culte populaire, elle se rattache également à une théorie stoïcienne bien connue, selon laquelle la vraie piété doit se dispenser des images anthropomorphiques qui donnent des dieux une idée dégradante (31); si Scaevola rejetait cette conclusion iconoclaste, c'est qu'il estimait les vieilles images des sanctuaires inséparables de la religion traditionnelle, ce qui, — soit dit en passant, — infirme l'hypothèse d'un prétendu « aniconisme » de la religion romaine primitive (32). Observons, pour en terminer avec Scaevola, qu'il n'insiste guère sur le troisième genre de théologie, promulgué par les chefs d'État; mais c'est évidemment celui qui seul a son approbation, puisque c'est en son nom qu'il condamne les deux autres.

VARRON Si Varron est tributaire de Scaevola pour l'idée même de la théologie tripartite, il en donne du moins une présentation renouvelée, et surtout il en fait un usage tout différent. Le texte essentiel pour sa façon d'énoncer le fait même de la tripartition se lit en *Cité de Dieu* VI, 5 : « Il divise la théologie, c'est-à-dire la science rationnelle des dieux, en trois variétés (*tria genera theologiae*) : la théologie mythique (*mythicon*), la théologie physique (*physicon*), la théologie civile (*ciuile*). Si l'usage latin le permettait, nous appellerions la première variété "fabulaire" (*fabulare*); mais disons "fabuleuse" (*fabulosum*). "Mythique" (*mythicon*), en effet, dérive de l'idée de fable, car fable (*fabula*) se dit *mythos* en grec. Admettons pour la seconde l'épithète "naturelle" (*naturale*), puisque l'usage l'autorise. Quant à la troisième catégorie, la théologie "civile", Varron la désigne par une expression latine. Il dit ensuite : *On appelle théologie mythique celle dont usent surtout les poètes, physique celle des philosophes, civile celle des peuples* » (33). Au dossier relatif à la façon dont Varron formule la tripartition et au vocabulaire qu'il utilise à cette fin, il faut encore verser *Cité de Dieu* VI, 12 : « Et donc, en ce qui concerne les trois théologies (*tres theologias*), que les Grecs appellent mythique (*mythicen*), physique (*physicen*), politique (*poli-*

(31) Au témoignage de CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* V, 12, 76, et de THÉODORET, *Graec. affect. curatio* III, 74 (= *S. V. F.* I, 264, p. 61, 25-62, 1), Zénon interdisait toute représentation figurée (ἀγάλματα), qui ne pouvait qu'être indigne de la divinité. Chrysippe dénonçait comme une puérilité impie la prétention de décrire, de peindre ou de façonner des images anthropomorphiques des dieux, qui en réalité ne sont ni mâles ni femelles, comme il sied à des forces cosmiques (PHILODÈME, *De piet.* II, = *S. V. F.* II, 1076, p. 315, 11-19). Philodème attribue à Diogène de Babylone, élève de Chrysippe, la même condamnation de toute tentative de représenter plastiquement les dieux sous des traits humains (*De piet.* 15, = *S. V. F.* III, *Diog. Babyl.* fgt. 33, p. 217, 13-14).

(32) Selon la remarque de BOYANCÉ, *art. cit.*, p. 62; cf. aussi p. 66, sur le rejet stoïcien d'une plastique sacrée de caractère anthropomorphique.

(33) AUGUSTIN, *De ciu. dei* VI, 5, p. 278, 5-14, = fgt. I, 6 AGAHD, p. 143, 15-24, trad. Perret à peine retouchée, p. 25. — J'écris en italique les citations textuelles de Varron.

ticen), et qu'on peut dénommer en latin fabuleuse (*fabulosa*), naturelle (*naturalis*), civile (*ciuilis*),... » (34), et VIII, 1 : « Il ne s'agit plus maintenant de la théologie fabuleuse ou de la théologie civile, [...] mais de la théologie "naturelle" » (35).

Ces textes enrichissent considérablement la connaissance de la tripartition varronienne que nous avions pu retirer de Tertullien et du passage d'Augustin sur Scaevola, avec lesquels ils viennent parfois en désaccord. Un changement est à enregistrer d'abord dans la réalité même soumise à la division ternaire : ce ne sont plus les dieux ni leurs introducteurs humains que l'on répartit en trois classes, comme chez le Varron de Tertullien et chez Scaevola, mais bien la *théologie*, *ratio quae de diis explicatur*, mot devant lequel Augustin semble s'étonner, au point de le développer par une définition, mais qui se rencontrait déjà chez Tertullien. Le vocabulaire technique présenté comme celui de Varron s'est également modifié; nous apprenons que Varron flanquait d'épithètes grecques au moins deux des trois théologies : μυθική, φυσική; il y a même des raisons de croire que, en dépit de la déclaration formelle d'Augustin en VI, 5, Varron procédait de même pour la troisième théologie, qu'il parlait, non de *theologia ciuilis*, mais de *theologia* πολιτική; d'abord en effet, Augustin lui-même note en VI, 12 que les Grecs disent *theologia* « *politice* »; or, il est improbable que son information, sur ce sujet, ait été au delà de Varron, jusqu'à un auteur grec, et donc qu'il ait extrait *politice* d'une autre source que Varron; surtout, si Varron avait vraiment écrit uniquement *theologia ciuilis*, comment Tertullien, le lisant, aurait-il transcrit *genus gentile* ? Au contraire, la différence de vocabulaire entre Tertullien et Augustin s'explique parfaitement si ces deux auteurs trouvaient dans Varron *theologia* πολιτική, qu'ils traduisent chacun selon leurs propres habitudes de langage. D'autant plus que leurs traductions diffèrent aussi pour les deux autres espèces de théologie : alors que Tertullien n'hésitait pas à décalquer les mots grecs, à parler de *genus physicum* et *mythicum*, Augustin est plus puriste, et cherche des équivalents latins sanctionnés par l'usage : *genus naturale* et *fabulosum*, là où il préférerait *fabulare* si le mot était usuel (36). Notons enfin que le *poeticum genus* introduit par Augustin en IV, 27 a disparu. D'ailleurs, derrière cette instructive évolution du vocabulaire, le sens général de la tripartition subsiste identique : les trois catégories des promoteurs de ces théologies demeurent les

(34) *Ibid.* VI, 12, p. 298, 28-299, 1, trad. p. 67.
(35) *Ibid.* VIII, 1, p. 353, 11-12, trad. p. 185.
(36) Les efforts laborieux d'Augustin pour transporter les termes techniques grecs en un latin authentique rappellent ceux de Cicéron; cf. les travaux de R. PONCELET, dans *Revue des Ét. latines*, 26, 1948, p. 178 sq.; 27, 1949, p. 134 sq.; 28, 1950, p. 32 sq. et 145 sq., et sa thèse, encore inédite, sur *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, Paris 1953.

mêmes; dans la dernière, les « peuples » de Tertullien réapparaissent, reléguant les *principes ciuitatis* de Scaevola.

Sur un autre point encore, plus important, le livre VI de la *Cité de Dieu* réforme l'idée que l'on pouvait se faire de la théologie tripartite de Varron à lire Tertullien et l'exposé sur Scaevola : nous voulons parler des relations que les trois théologies entretiennent entre elles. A vrai dire, ces relations étaient inexistantes selon Tertullien et chez Scaevola; celui-ci récusait sans appel la théologie des poètes et celle des philosophes au profit de la seule théologie des cités, qui ne leur était donc en rien redevable; pour celui-là, on s'en souvient, les trois théologies de Varron s'excluaient mutuellement, et l'on devait se borner à choisir l'une d'elles. La situation apparaît maintenant toute différente : les trois théologies se présentent comme solidaires, et c'est la théologie civile qui fait le lien entre les deux autres dont elle participe; à elle seule, la théologie des poètes est trop peu édifiante pour régulariser la conduite, mais elle bénéficie, surtout aux yeux du peuple, d'une puissance de séduction que rien ne remplace; d'autre part, la théologie des philosophes est propre à inspirer la vertu, mais son accès difficile est malaisé à la masse; par conséquent, pour être à la fois respectable et efficace, la théologie civile devra emprunter le sérieux de l'une et le charme de l'autre, avec toutefois une préférence pour celle des philosophes, à cause de son utilité morale : « Enfin, notre auteur, cherchant à distinguer la théologie civile de la fabuleuse et de la naturelle, a voulu la présenter comme un mélange de l'une et de l'autre, plutôt que véritablement distincte de l'une et de l'autre. Il déclare, en effet, que ce qu'écrivent les poètes est trop médiocre pour que les peuples doivent s'en servir comme modèle; et que ce qu'écrivent les philosophes est trop élevé pour que le vulgaire trouve profit à en faire son étude. *Ces deux théologies*, écrit-il, *ont beau être en désaccord, cependant bien des éléments ont été pris à l'une et à l'autre pour composer la théologie civile. Voilà pourquoi, en traitant de celle-ci, nous indiquerons ce qu'elle a de commun avec l'une ou avec l'autre ; mais elle devra nous mettre en rapports plus suivis avec les philosophes qu'avec les poètes*. Elle ne tourne donc pas absolument le dos aux poètes. Et d'ailleurs, dans un autre passage sur les généalogies des dieux, il remarque que les peuples en croient plus volontiers les poètes que les physiciens [...] Des physiciens, il dit qu'ils ont écrit pour être utiles; des poètes, qu'ils ont écrit pour amuser » (37).

Cette conception de la confluence de la théologie des poètes et de celle des philosophes pour construire la théologie civile commande naturellement le jugement que Varron porte sur chacune d'elles.

(37) *De ciu. dei* VI, 6, p. 282, 29-283, 13, = fgt. I, 54 AGAHD, p. 162, 11-22, trad. p. 35-37. Les « physiciens » que le peuple suit difficilement sont bien entendu les philosophes adeptes de la théologie « physique ».

Rien ne subsiste chez lui de l'exécution sommaire que Scaevola infligeait aux deux premières, pas plus que de l'approbation inconditionnelle qu'il décernait à la troisième. Sans doute la théologie fabuleuse est-elle encore critiquée sans ménagements, et accusée de méconnaître la nature divine comme de trahir l'honneur des dieux : « *Elle admet beaucoup de fictions contraires à la dignité et à l'essence des immortels* [...] *Enfin on leur attribue tous les désordres non seulement des hommes, mais des hommes les plus méprisés.* Quand, — ajoute Augustin, — il a pu et osé dire, pensant que c'était impunément, quel opprobre ces fables mensongères ont jeté sur la nature des dieux, Varron se dégage de toute obscurité et de toute équivoque » (38). En revanche, c'est la théologie naturelle des philosophes, condamnée par Scaevola, qui obtient la préférence de Varron; elle est pour lui la seule véritable, qui disserte à loisir sur la nature des dieux, sur leur lieu, sur leur rapport avec le temps; questions difficiles, qui exigent le calme de l'école et ne s'accommodent pas du fracas des places publiques! L'admiration de Varron ne s'assortit que d'une réserve, suscitée par le spectacle des controverses entre philosophes et de la diversité des tendances : « *La seconde variété que j'ai déterminée*, dit-il, *est celle sur laquelle les philosophes ont laissé un grand nombre d'écrits dans lesquels ils recherchent ce que sont les dieux, le lieu où ils résident, leur espèce, leur essence, depuis quel temps ils sont nés ou s'ils ont toujours existé*, [...] *et autres questions qu'il est plus aisé de traiter entre les murs d'une école que dehors, sur le Forum.* Il ne trouve, — continue Augustin, — rien à censurer dans cette théologie dite "naturelle", qui est propre aux philosophes, si ce n'est qu'il fait allusion à leurs controverses qui ont engendré une multitude de sectes dissidentes » (39).

Comme on pouvait l'attendre, cette adhésion de Varron à la théologie philosophique lui épargne la double critique que Scaevola adressait à cette façon de concevoir les dieux. Scaevola, on s'en souvient, récusait la doctrine stoïcienne qui assigne aux héros une origine humaine; Varron n'a aucune raison de le suivre dans cette voie; de fait, comme le rapporte déjà Tertullien, il admet que les héros, sinon les dieux, ont été jadis des hommes (40); il approuve, comme on l'a vu, l'opinion du stoïcien Dionysius, pour qui l'une des trois catégories divines (elles-mêmes proches de la tripartition varronienne) groupait les hommes divinisés, tels Hercule et Amphiaraus (41). Bien plus, la raison qui, semble-t-il, contribuait surtout à détourner Scae-

(38) *Ibid.* VI, 5, p. 278, 15-23, = fgt. I, 8 AGAHD, p. 144, 14-24, trad. p. 25-27.

(39) *Ibid.*, p. 278, 26-279, 8, = fgt. I, 10 a AGAHD, p. 146, 7-17, trad. p. 27.

(40) TERTULLIEN, *Ad nat.* II, 7, 2, p. 51, 11-12, = fgt. I, 23 AGAHD, p. 153, 15-16 : « Interim hos certe homines fuisse uel eo palam est quod non constanter deos illos, sed heroas appellatis ». Cette distinction que, selon Tertullien, Varron introduit entre les dieux et les héros confirme que sa position n'est pas celle de l'evhémérisme courant, mais la doctrine stoïcienne que nous avons indiquée. Cf. encore SERVIUS interpol., *Aen.* VIII, 275, = fgt. I, 22 e AGAHD, p. 153, 7-12.

(41) TERTULLIEN, *Ad nat.* II, 2, 14, p. 43, 19-21, = fgt. I, 12 b AGAHD, p. 148, 1-17.

vola d'admettre l'origine humaine des héros, à savoir la crainte que ce précédent n'incitât les contemporains à briguer la divinisation, n'effraye plus Varron; non seulement il souscrit à l'héroïsation des hommes illustres du passé, mais il concède que, aujourd'hui encore, la perspective de la divinisation, même illusoire, peut susciter, dans les cœurs épris de gloire, une ambition bienfaisante : « Il prétend qu'il est utile aux États que les grands hommes se croient fils de dieux, même si c'est faux; car de cette façon, le cœur de l'homme, aidé par sa confiance en une divine origine, se porte d'un élan plus hardi vers les grandes entreprises, agit avec plus de vigueur, et obtient grâce à cette sécurité même plus de succès » (42).

Varron ne reprend pas davantage à son compte la deuxième critique que Scaevola objectait à la théologie des philosophes, à savoir qu'elle ruinait le crédit des vénérables images divines; il tient, selon la perspective stoïcienne, que la religion la plus pure est celle qui, tel le culte juif, se passe de statues anthropomorphiques, et affirme que ce fut le cas de la religion romaine primitive; il accuse ceux qui ont malencontreusement instauré l'usage des figures sacrées de s'être trompés sur la nature des dieux et d'avoir sapé leur prestige : « Il dit encore que, pendant plus de cent soixante-dix ans, les anciens Romains adorèrent les dieux sans représentations figurées. *Si cet usage s'était maintenu*, ajoute-t-il, *plus pur serait le culte des dieux*. Entre autres preuves, il invoque à l'appui la nation juive; et dans sa conclusion il n'hésite pas à affirmer que ceux qui, les premiers, ont dressé pour le peuple des images des dieux ont aboli la crainte chez leurs concitoyens et ajouté une erreur. Il a ce bon sens de juger que la sottise de ces statues amène aisément le mépris des dieux [...] Il juge plus pures les observances religieuses sans représentations figurées » (43). Faut-il voir, dans le début de ce dernier texte, un argument en faveur de l' « aniconisme » de la plus ancienne religion romaine? Il ne semble pas; car ce témoignage de Varron a contre lui la presque-unanimité des écrivains latins, comme le montreraient bien des exemples; en réalité, plus que comme l'attestation historique d'un fait objectif, il apparaît comme une reconstruction idéale du passé que Varron invoque à l'appui de ses convictions stoïciennes (44).

Mais l'exemple de Scaevola avait montré qu'il est difficile de servir à la fois la théologie des philosophes et celle de la cité. Le pontife surmontait le problème en sacrifiant sommairement la première. Comment Varron, plus nuancé, va-t-il concilier sa philosophie et son attachement à la religion de Rome? Le divorce entre la théologie

(42) AUGUSTIN, *De ciu. dei* III, 4, p. 113, 11-15, = fgt. I, 24 AGAHD, p. 154, 1-6, trad. p. 223. Cf. BOYANCÉ, *art. cit.*, p. 63-64.
(43) *Ibid.* IV, 31, p. 205, 9-21, = fgt. I, 59 AGAHD, p. 164, 9-14, trad. p.415-417.
(44) C'est la thèse, fort vraisemblable, de BOYANCÉ, *art. cit.*, p. 65-67.

naturelle et la théologie civile ne pouvait manquer de se faire jour chez lui d'une façon assez dramatique. Son aspiration intime le porte vers une théologie épurée, dans laquelle le seul Dieu est l'âme du monde (45), et, s'il avait à bâtir lui-même la religion de la cité, c'est dans ce sens qu'il le ferait; autant dire qu'il la souhaiterait différente de ce qu'elle est en réalité; mais, bon citoyen, il se croit tenu de se plier à la théologie civile telle qu'elle existe effectivement et à en prescrire l'observance : « Quand Varron exhorte en maint endroit à honorer les dieux, en se donnant un accent de piété, ne confesse-t-il pas du même coup que ce n'est pas son jugement propre qui l'induit à se conformer à des institutions créées, ainsi qu'il le rappelle, par la cité romaine? Il n'hésite pas à avouer que, s'il pouvait constituer à nouveau la cité, c'est d'après les normes de la nature qu'il consacrerait les dieux et leurs noms. Mais, faisant partie d'un peuple ancien, il considère comme son devoir, déclare-t-il, de conserver l'histoire des noms et des surnoms, telle qu'elle a été admise par ceux d'autrefois » (46). On imagine facilement le parti qu'Augustin va tirer, pour sa polémique, de ce désaccord entre l'attitude intérieure et la fidélité civique de ce païen éclairé et sincère, et sa satisfaction d'enregistrer que Varron, tout comme Scaevola, conclut à la nécessité de laisser le peuple dans l'ignorance de la valeur médiocre de sa religion : « Parlant des formes du culte, Varron déclare ouvertement dans un autre passage qu'il y a maintes vérités dont il n'est pas utile que le peuple soit instruit, et des mensonges dont il est avantageux que le peuple ne se doute pas » (47).

Dès lors qu'il croit avoir convaincu Varron de duplicité, Augustin épie ses plus innocentes déclarations pour le prendre en défaut, et c'est ici qu'il devient malaisé de démêler les véritables critiques adressées par le premier à la théologie civile de ses compatriotes, de l'interprétation amplifiante et tendancieuse du second. Lorsque Varron déclare innocemment que les problèmes philosophiques sont plus faciles à résoudre entre les murs d'une école que sur le Forum, Augustin traduit : il cache au peuple la théologie qu'il tient pour vraie (48). Le docteur chrétien doit reconnaître que Varron ne formule jamais de réserve expresse à l'encontre de la théologie civile, qu'il fait à tout citoyen l'obligation de la connaître et de la vivre : « Considérons donc la théologie civile. *La troisième variété*, écrit-il, *est celle que dans les villes les citoyens, surtout les prêtres, doivent connaître et pratiquer. Elle enseigne quels dieux honorer officiellement, de quelles*

(45) *De ciu. dei* IV, 31, p. 204, 29-205, 3 et 205, 19-20.

(46) *Ibid.*, p. 204, 6-13, = fgt. I, 55 AGAHD, p. 163, 4-14, trad. p. 413.

(47) *Ibid.*, p. 204, 19-22, = fgt. I, 10 b AGAHD, p. 146, 19-25, trad. p. 415. Sur Scaevola et Varron, identiquement réduits à la duplicité selon le jugement d'Augustin, cf. *ibid.* IV, 27, p. 198, 7-8, trad. p. 401 : « Et Varron n'hésite pas à en dire autant dans ses livres sur les *Choses divines*! »

(48) *Ibid.* VI, 5, p. 279, 8-10.

cérémonies et de quels sacrifices chacun doit s'acquitter » (49). Mais l'ensemble de sa doctrine, spécialement son admiration pour la théologie naturelle et sa défiance de la théologie fabuleuse, pourrait entraîner implicitement, malgré son patriotisme, des conséquences défavorables à l'endroit de la théologie civile; sans doute ne les exprime-t-il pas, mais Augustin les déduit avec habileté, grâce à un double raisonnement. D'une part, lorsque Varron accorde son assentiment absolu à la théologie naturelle, et maintient néanmoins sa distinction d'avec la théologie civile, ne voit-il pas qu'il condamne celle-ci ? En effet, ou bien la seconde est vraie, et elle se confond alors avec la première; ou bien elle en est distincte, et par conséquent fausse : « Je vois bien pourquoi il faut séparer la théologie fabuleuse : c'est que celle-ci est fausse, qu'elle est honteuse, qu'elle est indigne. Mais vouloir séparer la théologie naturelle de la théologie civile, est-ce autre chose qu'avouer que la civile même est erronée ? En effet, si elle est naturelle, que lui reproche-t-on pour la mettre à part ? Et si elle n'est pas naturelle, quels titres a-t-elle pour se faire admettre ? » (50). D'autre part, Varron assigne à chacune des trois théologies le lieu de son exercice : « *La première théologie est appropriée surtout au théâtre, la seconde au monde, la troisième à la cité* » (51); il décerne évidemment la palme à la théologie naturelle : elle se rapporte au monde, et, toujours en philosophie stoïcienne, rien n'est plus excellent que le monde; or la cité n'est pas toujours solidaire du monde, ni par conséquent la théologie civile inséparable de la théologie naturelle; en revanche, le théâtre ne peut s'abstraire de la cité qui l'a institué, ni la théologie fabuleuse de la théologie civile; mais Varron a sévèrement jugé celle-là; comment alors, conclut Augustin, pourrait-il épargner celle-ci, qui fait corps avec elle ? (52). On sent le sophisme affleurer en plusieurs moments de cette double démonstration; il reste que, à supposer même qu'Augustin ait outré leur incompatibilité, la conciliation à laquelle s'efforçait Varron entre la théologie des philosophes et la religion de la cité était difficilement tenable.

Augustin connaissait-il les développements que son compatriote Tertullien avait consacrés à exposer la théologie tripartite de Varron ? Assurément; car le livre VII de la *Cité de Dieu* cite nommément une boutade anti-varronienne de l'*Ad nationes* : « Je ne veux pas m'approprier le mot plus piquant peut-être qu'exact de Tertullien : *Si l'on choisit les dieux comme les oignons, c'est donc que tous les autres sont jugés ne rien valoir* » (53). En tout cas, on a pu constater que l'information fournie par Augustin, même s'il l'a parfois gauchie

(49) *Ibid.*, p. 280, 1-5, = fgt. I, 31 AGAHD, p. 155, 16-156, 1, trad. p. 29.
(50) *Ibid.*, p. 279, 23-29, trad. p. 29.
(51) *Ibid.*, p. 280, 6-8, = fgt. I, 53 AGAHD, p. 162, 8-10, trad. p. 29.
(52) *Ibid.*, p. 280, 8-20.
(53) *Ibid.* VII, 1, p. 301, 12-14, trad. p. 75, Il s'agit de TERTULLIEN, *Ad nat.* II, 9, 5, p. 55, 17-18. Cf. ANGUS, *op. cit.*, p. 39 et 182.

pour les besoins de la cause, est incomparablement plus riche que celle de son prédécesseur; dans la traduction même des termes grecs techniques de Varron, il apporte un soin et une conscience dont on peut augurer qu'il n'a rien omis d'essentiel dans la relation de la doctrine. Il faut enfin lui savoir un gré particulier d'avoir pensé à exposer séparément la tripartition proprement varronienne et celle de Scaevola; cette heureuse initiative nous a permis de comprendre comment, en présence d'un même schème de pensée, l'attitude de deux théologiens pouvait être presque diamétralement opposée.

3. — DIVERSES TRIPARTITIONS ANONYMES

PLUTARQUE Tertullien et Augustin semblent bien être les seuls auteurs de l'Antiquité à traiter de la théologie tripartite en la rapportant expressément à Varron ou à Scaevola. Mais on rencontre sous la plume de divers autres écrivains l'expression d'une doctrine analogue, sans qu'ils l'attribuent nommément à qui que ce soit. Ainsi Plutarque, en un passage de son *Dialogue sur l'Amour*, s'interroge sur l'origine de nos idées; il découvre que, exception faite pour celles qui se glissent dans notre esprit à la remorque d'une sensation, elles nous parviennent de trois façons, selon qu'elles sont apportées par une fable, imposées par une loi, ou élaborées par la raison; nos idées sur les dieux vérifient cette théorie : comme la sensation ne saurait jouer un rôle dans leur genèse, leur présence en nous résulte de l'action des poètes, des législateurs, ou des philosophes. « S'il est vrai, mon ami, — écrit Plutarque, — que tout ce qui pénètre dans notre esprit par une voie autre que celle des sens a une triple origine et emprunte son autorité soit à la fable, soit à la loi, soit à la raison (τὰ μὲν μύθῳ, τὰ δὲ νόμῳ, τὰ δὲ λόγῳ), l'opinion que nous nous faisons des dieux (τῆς περὶ θεῶν δόξης) est donc formée et déterminée par ce que disent les poètes, les législateurs et, en troisième lieu, les philosophes (οἵ τε ποιηταὶ καὶ οἱ νομοθέται καὶ τρίτον οἱ φιλόσοφοι) » (54). Ces trois groupes de personnages, continue Plutarque, sont d'accord pour affirmer l'existence des dieux; mais sur leur nombre, leur hiérarchie, leurs attributions respectives, des divergences apparaissent d'un groupe à l'autre : les philosophes s'opposent aux poètes et aux législateurs, et les poètes et les législateurs aux philosophes; mais, de même qu'autrefois, à Athènes, la personne de Solon rallia le parti de la côte, celui de la montagne et celui de la plaine, il est un dieu sur lequel poètes, philosophes et législateurs sont unanimes : c'est l'Amour, dont la suprématie est admise par Hésiode, Platon et Solon, cités comme représentants de chacun des trois groupes (55).

(54) PLUTARQUE, *Amatorius* 18, 753 BC, éd. et trad. Flacelière, p. 92-93.
(55) *Ibid.* 18, 763 C-F.

Rien dans ce texte n'indique que Plutarque ne tire pas de son propre fonds cette distinction entre les trois sources de nos idées sur les dieux; il insinuerait plutôt qu'il en est lui-même l'auteur, puisqu'il la présente, non pas comme un fait, mais comme l'application, au cas particulier de la théologie, d'une théorie générale sur l'origine de nos connaissances : d'un principe connu, il aurait tiré une conclusion inédite. Mais sa distinction des philosophes, des poètes et des législateurs comme responsables de nos conceptions théologiques est trop proche de la tripartition de Scaevola et de Varron pour autoriser cette vue des choses; car la tripartition varronienne, on s'en souvient, n'intervenait pas seulement entre les théologies ou entre les dieux, mais entre les introducteurs des dieux, *insinuatores deorum*, ou plus exactement entre les dieux distingués selon leurs introducteurs; et ceux-ci, chez Plutarque comme chez Varron-Scaevola, sont répartis en trois groupes identiques; sans doute les deux théologiens latins ne parlaient pas des « législateurs », mais leurs « peuples » et « hommes d'État » étaient considérés dans leur activité de nomothètes, ce qui revient au même. On ne saurait donc contester que Plutarque et ses deux prédécesseurs traitent de la même tripartition. Enfin, il n'est pas indifférent pour la suite de ce débat de remarquer que cet éloge de l'Amour est imprégné de réminiscences stoïciennes, auxquelles Plutarque ne « répugnait » pas autant qu'il le dit ; par exemple, il cite quelques pages plus loin un mot de Chrysippe (qui n'est pas nommé) sur la beauté considérée comme « la fleur de la vertu » (56); de plus, vers la fin du *Dialogue*, il oppose l' « union intégrale » des époux dans le mariage au mélange fortuit et extérieur des atomes d'Épicure (57); or cette description de l'amour conjugal par comparaison avec les divers mélanges est traitée avec les mêmes termes par le stoïcien Antipater de Tarse dans son traité Περὶ γάμου (58). Retenons donc pour l'instant que la tripartition invoquée par Plutarque apparaît dans un contexte pour une part stoïcien.

DION CHRYSOSTOME A l'époque même de Plutarque, c'est-à-dire aux confins du Ier et du IIe siècle de notre ère, Dion Chrysostome consacre le XIIe de ses *Discours* à disserter *De l'origine de la notion de Dieu* (Περὶ τῆς πρώτης τοῦ θεοῦ ἐννοίας). Il distingue entre une origine première et absolue, et des sources ultérieures et complémentaires. La source fondamentale en est l'idée même de Dieu, universelle, imprescriptible, intemporelle, antérieure à toute expérience, inséparable de l'esprit humain;

(56) *Ibid.* 21, 767 B; le mot est attribué à Chrysippe par DIOGÈNE LAËRCE VII, 129 (= *S. V. F.* III, 718, p. 181, 2).
(57) *Ibid.* 24, 769 F.
(58) Cf. STOBÉE, *Florileg.* LXVII, 25 (= *S. V. F.* III, *Antip. Tars.* fgt. 63, p. 255, 11-16).

cette notion *a priori* constitue le terrain indispensable sur lequel peut devenir féconde une source secondaire qui, au moyen de traditions orales ou de documents écrits, introduit de l'extérieur dans la pensée de l'homme une idée de Dieu adventice et acquise; cette deuxième notion revêt elle-même deux formes, selon qu'elle est proposée comme une invite par les poètes, et librement accueillie, ou bien qu'elle est imposée comme une obligation par les lois : « La source vraiment première de nos croyances et représentations relatives à la divinité (τῆς περὶ τὸ θεῖον δόξης καὶ ὑπολήψεως) en est, disions-nous, la pensée innée (ἔμφυτον ἐπίνοιαν) chez tous les hommes; elle provient de la réalité même et de la vérité, elle ne se constitue pas à l'aventure ni au hasard; mais, puissamment solide et immuable, elle a commencé à l'origine des temps, elle se maintient chez tous les peuples, elle est le bien commun et en quelque sorte public de l'espèce raisonnable. La deuxième source, disons-nous, est une notion acquise (ἐπίκτητον), elle survient dans les âmes par une intervention étrangère, au moyen de raisons, de récits et d'usages (λόγοις τε καὶ μύθοις καὶ ἔθεσι), dont les uns sont anonymes et oraux, mais les autres écrits et dus à des auteurs parfaitement connus. A l'intérieur même de cette notion du deuxième genre, disons qu'une espèce en est librement acceptée et proposée comme une exhortation (ἑκουσίαν καὶ παραμυθητικήν), une autre espèce contraignante et impérative (ἀναγκαίαν καὶ προστατικήν). Je déclare que celle qui ressortit au libre arbitre et à l'exhortation est le fait des poètes (τὴν τῶν ποιητῶν), que celle qui relève de la contrainte et de l'injonction est le fait des législateurs (τὴν τῶν νομοθετῶν). Aucune de ces deux dernières notions ne peut s'imposer sans le substrat de la première, grâce à laquelle les injonctions comme les exhortations parviennent à ceux qui s'y prêtent et en quelque sorte les prévoient; certains des poètes et des législateurs s'expriment de façon correcte, conforme à la vérité et aux premières notions, les autres s'égarent par quelque côté » (59). Il en résulte une triple origine de notre connaissance de Dieu, selon que nous la tirons de notre propre fonds, de la poésie ou de la loi; à ce répertoire des sources de l'idée de Dieu, Dion Chrysostome propose d'en ajouter une quatrième, tenant compte de ce que suggère en ce domaine la considération des images divines dues au talent des artistes : « A ces trois origines reconnues (τριῶν προκειμένων γενέσεων) de la notion de divinité chez les hommes, laquelle est innée, poétique ou légale (ἐμφύτου, ποιητικῆς, νομικῆς), ajoutons comme une quatrième la source plastique et artistique (τετάρτην τὴν πλαστικήν τε καὶ δημιουργικήν), je veux dire celle des peintres, sculpteurs et statuaires, spécialisés dans les images et figures divines » (60).

A la différence de Plutarque, Dion signale que cette tripartition

(59) Dion Chrysostome, *Oratio* 12, 39-40, éd. de Budé I, p. 210, 19-211, 11.
(60) *Ibid.* 44, p. 212, 18-22.

théologique n'est pas le fruit de son invention personnelle, mais qu'elle lui est proposée (προκειμένων) par ses devanciers; sa seule originalité serait de la trouver insuffisante, et de lui adjoindre une quatrième source de la théologie, d'ordre artistique. La tripartition que Dion présente comme un schéma usuel est-elle celle de Scaevola et de Varron ? Elle en est en tout cas parente; elle prétend pareillement distribuer la théologie selon sa provenance, et insiste clairement sur cette *ratio diuisionis*; deux de ses trois classes ont leur homologue dans les tripartitions latines, qui comptaient les poètes et les législateurs (populaires ou aristocrates) au nombre des introducteurs des dieux (on se souvient même qu'Augustin parlait, à propos de Scaevola, de *poeticum genus*, ce qui correspond littéralement à la ποιητικὴ γένεσις de Dion); quant à la notion innée de Dieu, elle cadrerait sans difficulté avec la théologie des philosophes, qui est plus qu'aucune autre le produit d'une réflexion tout intérieure. A bien l'examiner, le texte de Dion mentionne d'ailleurs une double tripartition théologique, opérée à deux niveaux différents : d'une part, comme nous venons de le voir, la notion de Dieu peut être innée, poétique ou légale; d'autre part, ces deux dernières catégories, considérées comme un ensemble, sont redevables aux raisons, aux récits et aux usages (λόγοις τε καὶ μύθοις καὶ ἔθεσι). Il est remarquable que cette dernière répartition reproduise presque exactement (car l'équivalence de νόμος et de ἔθος ne saurait faire de doute) celle de Plutarque (τὰ μὲν μύθῳ, τὰ δὲ νόμῳ, τὰ δὲ λόγῳ); elle répondrait mieux encore que la précédente à la distinction varronienne entre la théologie des philosophes, des poètes et des peuples, et nous éviterions avec elle la difficulté surgie du fait que la théologie philosophique n'est pas totalement innée. De toute façon, quelque tripartition que nous choisissions de retenir chez Dion (et sans doute faut-il retenir l'une et l'autre), elle présente une parenté indéniable avec la division de Varron, tout en se rapprochant davantage des termes mêmes de celle de Plutarque, ce qui ne saurait étonner.

EUSÈBE Toutefois, la théologie tripartite de Scaevola et de Varron affleure plus encore au début du IVe livre de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe de Césarée, apologiste chrétien de la première moitié du IVe siècle. Dès la fin du livre III, Eusèbe fait le point de son développement : il en a terminé avec certaines questions, d'autres sont encore à aborder; il a rapporté un grand nombre de mythes propres à la religion des Égyptiens et des Grecs; il a montré, en les critiquant, les interprétations philosophiques qu'avait permis d'en tirer l'usage de la méthode allégorique; il s'apprête maintenant à examiner les structures religieuses païennes telles qu'elles sont effectivement pratiquées dans les cités. Selon lui, les démons sont les artisans du succès des mythes et de leur interprétation rationnelle;

jouent-ils le même rôle funeste dans la théologie des cités ? « Les ministres des oracles, à parler vrai, sont de mauvais démons, qui s'amusent à tromper le genre humain de deux façons : tantôt ils se prêtent aux suppositions les plus fabuleuses (ταῖς μυθικωτέραις ὑπολήψεσιν) sur eux-mêmes, pour induire le public en erreur; tantôt ils confirment les enseignements du charlatanisme des philosophes (τὰ τῆς φιλοσόφου γοητείας), pour les exciter et les gonfler d'orgueil; ainsi, il est de toute façon prouvé qu'ils ne disent en rien la vérité. Après avoir exposé tous ces points, il est temps maintenant que nous changions de sujet, pour en venir à la troisième forme de la théologie des Grecs (τὸ τρίτον εἶδος τῆς Ἑλλήνων θεολογίας), à celle qu'ils appellent politique et légale (πολιτικόν τε καὶ νόμιμον) » (61). Il n'est pas douteux que ce passage contienne une nette allusion à la théologie tripartite : il y est question, en matière religieuse, de deux manœuvres démoniaques pour propager l'erreur, par les fables et par l'enseignement des philosophes; après quoi vient la mention très explicite de la troisième théologie, dite politique ou légale. Ce texte d'Eusèbe pourrait porter la signature d'Augustin, voire celle de Scaevola.

Mais le début du livre IV est plus formel encore. Les Grecs introduisent dans leur théologie une triple division : la première est la théologie mythique, qu'Eusèbe préférerait nommer « historique », et que les poètes inventent au gré de leur imagination; ensuite vient la théologie physique ou spéculative, objet de la recherche des philosophes, qui la raccordent à la précédente en la présentant comme le résultat d'une interprétation allégorique des mythes; la troisième place appartient à la théologie politique, qui a force de loi dans chaque cité et s'impose rigoureusement au nom de la tradition. Voici comment s'exprime précisément Eusèbe : « Ils divisent en effet l'ensemble de leur système de théologie en trois titres assez généraux (τὸ πᾶν τῆς θεολογίας αὐτῶν εἶδος εἰς τρία γενικώτερον διαιροῦσιν) (62), à savoir la théologie mythique (τὸ μυθικόν) traitée par les poètes tragiques, la théologie physique (τὸ φυσικόν) découverte par les philosophes, celle enfin qui est garantie par les lois et observée dans chacune des cités et des régions [...] La théologie historique (τὸ ἱστορικόν) est appelée par eux mythique, et celle qui transcende les mythes (τὸ ἐπαναβεβηκὸς τοὺς μύθους), ils la nomment physique, ou spéculative (θεωρητικόν), ou de tout autre nom qu'il leur plaît [...] La troisième [...], à savoir celle qui est établie dans les différentes cités et régions, est appelée par eux politique (πολιτικόν) [...] Pour la première forme de leur théologie, celle qui est historique ou mythique, que le

(61) EUSÈBE, *Praep. euang.* III, 17, 1-2, éd. Mras I, p. 157, 3-9.

(62) Gifford (*Eusebii Pamphili Euangelicae Praeparationis* libri XV, ... recensuit... E. H. GIFFORD, IV : *Notae*, Oxonii 1903, p. 135) observe que le rapport εἶδος-γενικώτερον est ici l'inverse du rapport technique habituel, selon lequel c'est le γένος qui enveloppe l'εἶδος comme l'une de ses parties.

premier poète venu la dispose à son gré, et qu'un philosophe fasse de même pour la deuxième forme, qui nous a été livrée par l'interprétation allégorique des mythes dans un sens plus physique (διὰ τῆς τῶν μύθων φυσικωτέρας ἀλληγορίας); quant à la troisième forme, — que leurs magistrats, en raison de son caractère à la fois ancien et politique, ont prescrit par des lois d'honorer et d'observer, — que nul poète, disent-ils, que nul philosophe n'y touche; mais que chacun, aussi bien dans les campagnes que dans les cités, continue à s'aligner sur les coutumes qui ont prévalu depuis l'Antiquité, et obéisse aux lois de ses pères » (63).

Aucun des textes grecs cités jusqu'ici sur la tripartition de la théologie n'est plus riche que celui d'Eusèbe, ni plus proche des exposés de Scaevola et de Varron. Comme chez Varron, la division n'intervient pas seulement ici entre les dieux ou les différentes sources de leur culte, mais à l'intérieur de la « théologie » elle-même. Les adjectifs caractéristiques de chacun des groupes sont les mêmes de part et d'autre : Augustin citant Varron (bien plutôt, nous l'avons vu, que d'hypothétiques « Grecs ») parlait de *theologian mythicen*, *physicen*, *politicen*; Eusèbe restitue les adjectifs grecs, ceux-là mêmes qui devaient se trouver sous la plume de Varron, εἶδος μυθικόν, φυσικόν, πολιτικόν. Les auteurs de chacune de ces théologies n'ont pas varié : pour Eusèbe comme pour Scaevola, Varron, Plutarque et Dion Chrysostome, ce sont toujours les poètes, les philosophes et les législateurs; dans la dernière catégorie, les ἄρχοντες d'Eusèbe rejoignent les *principes ciuitatis* de Scaevola, de même que sa notation sur les poètes tragiques cadre avec la relation que Varron établissait entre la théologie mythique et le théâtre. Il est donc à croire que, après Plutarque et Dion, mais plus clairement qu'eux, Eusèbe rapporte la tripartition théologique même à laquelle s'étaient intéressés Scaevola et Varron. La similitude des termes employés de part et d'autre conduit même à se demander si la *Préparation évangélique* ne pourrait être l'une des sources des développements d'Augustin sur la théologie tripartite de Varron, singulièrement si les « Grecs » de la *Cité de Dieu* VI, 12, ne renverraient pas au personnage d'Eusèbe. A vrai dire, ce dernier n'est pas un inconnu pour Augustin, qui en avait lu l'*Histoire ecclésiastique* dans la traduction de Rufin et la *Chronique* dans le remaniement de Jérôme (64). Mais la bonne règle en ce domaine est de n'admettre comme utilisés par Augustin que les textes grecs auxquels il pouvait accéder en traduction latine; or on ne connaît aucune trace d'une telle traduction de la *Préparation évangélique*; le seul argument que l'on pourrait avancer en faveur d'une connaissance par Augustin de la *Préparation* se fonde sur l'exploitation, dans la *Cité de Dieu* X, 11, d'un passage de la *Lettre*

(63) *Praep. euang.* IV, 1, 2-4, p. 161, 9-162, 16.

(64) Cf. B. Altaner, *Augustinus und Eusebios von Kaisareia. Eine quellenkritische Untersuchung*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 44, 1951, p. 1-6.

à Anébon de Porphyre également rapporté dans la *Préparation* V, 10; mais cet argument même perd toute portée dès lors que l'on admet, comme il faut probablement le faire, qu'Augustin avait en main une traduction latine de cet opuscule de Porphyre, qui le dispensait évidemment d'avoir recours à l'hypothétique intermédiaire d'Eusèbe (65). Dans ces conditions, pour en revenir à la théologie tripartite, il faut penser que les « Grecs » auxquels semble se référer Augustin ne désignent pas une autre source que Varron lui-même employant des mots grecs.

Non seulement le témoignage d'Eusèbe se rencontre avec les indications de Plutarque et de Dion, et, au delà, avec les exposés de Scaevola et de Varron; il présente encore l'intérêt de les compléter sur quelques points. Il note le caractère arbitraire de la théologie mythique, et même de la théologie physique; mais celle de la cité est intangible et garantie par les lois, à cause de son ancienneté et pour sauvegarder la continuité des traditions. Eusèbe ajoute à ses prédécesseurs d'intéressantes précisions de vocabulaire : la théologie mythique est également dite « historique », sans doute à cause de sa nature concrète ou de sa prétention à l'historicité; celle des philosophes est appelée « spéculative », par suite de l'effort rationnel qu'elle met en œuvre. Comme le fera Augustin, Eusèbe attribue la théologie physique à l'intervention de démons trompeurs; mais il étend leur rôle à celle des poètes. Toutefois son principal apport consiste à relier la théologie mythique à la théologie physique, en présentant celle-ci comme le résultat de l'application à celle-là de l'interprétation allégorique; la théologie physique n'est pas une construction gratuite des philosophes, mais le fruit de leur effort en vue de sauver la théologie des poètes (et aussi celle de la cité) par une interprétation rationnelle des mythes et des cultes; c'est assurément la raison pour laquelle elle peut être dite « spéculative », tandis que la théologie mythique, dénuée d'interprétation et laissée à son seul sens littéral, aurait une allure « historique »; cette conception de la théologie des philosophes comme constituée par un essai d'interprétation des deux autres se trouve développée par Varron, ainsi que nous allons le voir, et Augustin en fera un aliment de sa polémique. On pouvait se demander si nous ne nous égarions pas loin de l'objet de notre étude d'ensemble en accordant une telle importance à la théologie tripartite : on voit maintenant par quel biais l'interprétation allégorique s'y insère, et comment la question de la tripartition peut constituer l'un des grands moments du conflit entre l'allégorisme païen et son homologue chrétien. Toutefois, avant d'en venir à ce débat, il reste à recenser quelques autres témoignages relatifs à la triple théologie de Varron.

(65) Cf. P. Courcelle, *Les lettres grecques...*, p. 173, et Altaner, *art. cit.*, p. 5-6.

AÉTIUS Nous trouvons enfin trace de la tripartition dans les *Placita* d'Aétius, doxographe qui appartient vraisemblablement à la fin du Ier siècle et au début du IIe. Comme le *Discours* de Dion Chrysostome, le chapitre d'Aétius recherche *D'où les hommes ont tiré la notion des dieux* (Πόθεν ἔννοιαν ἔσχον θεῶν ἄνθρωποι); il expose que, selon les stoïciens, l'origine principale de cette notion dans l'esprit humain réside dans le spectacle de la beauté de l'univers; aussi est-ce à bon droit que les théologiens, distinguant trois formes dans la vénération des dieux, mettent au premier rang la piété physique des philosophes, après laquelle viennent la piété mythique des poètes et la piété légale ordonnée par la cité : « La notion de Dieu a été empruntée d'abord à la beauté du spectacle du monde [...] C'est pourquoi ceux qui ont transmis le culte des dieux nous l'ont exposé selon trois formes (διὰ τριῶν εἰδῶν), dont la première est physique (φυσικοῦ), la deuxième mythique (μυθικοῦ), la troisième redevable au témoignage des lois. La forme physique est enseignée par les philosophes, la mythique par les poètes, et la légale (τὸ νομικόν) est sans cesse maintenue par chaque cité » (66). Ce texte s'accorde à ceux de Plutarque, de Dion et d'Eusèbe, qui d'ailleurs lui sont postérieurs et s'en inspirent probablement; comme eux, il reproduit l'essentiel de la tripartition de Varron. L'ordre d'énumération des trois théologies n'y est pas l'ordre habituel mythique-physique-légale; mais le fait qu'Aétius commence par la théologie physique s'explique suffisamment par son dessein d'invoquer la tripartition à l'appui de l'origine cosmique de la notion de Dieu. Plus intéressantes sont ses notations sur la provenance de la théologie tripartite; il la présente, non comme sa découverte personnelle, mais comme l'objet d'une tradition, et son παραδόντες est l'équivalent du *tradita* de Scaevola; de plus, tout le chapitre étant consacré à exposer l'origine de la notion de Dieu selon le stoïcisme, le développement sur la tripartition qui s'y insère paraît être donné pour une doctrine stoïcienne.

On peut donc tenir pour acquis que ces quatre témoignages grecs concernent la théologie tripartite dont s'occupaient Scaevola et Varron. La question se pose maintenant de savoir s'ils dépendent des exposés mêmes des deux théologiens romains. Une telle filiation serait possible chronologiquement, puisque le plus ancien d'entre eux, Aétius, est largement postérieur à Varron; de plus, l'auteur des *Antiquités divines* est bien connu de Plutarque, qui le cite plusieurs fois dans ses *Quaestiones romanae* (67); un passage de la *Vie de Numa*, 8, montrerait même (68) que Plutarque connaissait les développements de Varron sur la religion romaine primitivement dénuée

(66) Aétius, *Placita* I, 6, 2-9, dans Diels, *Doxogr.*, p. 293 a 1-295 a 14 (= *S. V. F.* II, 1009, p. 299, 13-300, 12).

(67) Cf. K. Ziegler, art. *Plutarchos*, 2°, dans *R. E.*, 41. Halbbd., 1951, col. 861.

(68) Selon Boyancé, *art. cit.*, p. 65.

de représentations anthropomorphiques des dieux; il pourrait donc se faire que, tout comme Plutarque, Aétius, Dion et Eusèbe aient eu communication des idées de Varron sur la division de la théologie, et qu'ils s'en soient inspirés. Mais cette vue des choses, théoriquement possible, a peu de chances d'être fondée, et pour plusieurs raisons. D'une part, les textes grecs qui viennent d'être cités, tout en traitant évidemment du même sujet, ne reproduisent pas la doctrine de Varron telle que la rapporte Augustin avec une fidélité d'ensemble qui ne peut être mise en doute; parfois ils y ajoutent, tel Dion qui introduit la distinction non-varronienne de l'inné et de l'acquis, tel encore Eusèbe qui innove en matière de vocabulaire technique; plus souvent ils omettent des éléments varroniens essentiels; ainsi l'estimation comparée de chacune des trois théologies, qui faisait le fond de l'exposé de Varron, est passée sous silence; la condamnation par Eusèbe des théologies mythique et physique ne saurait en effet en être une trace, tant elle est loin de la recouvrir, et procède d'une évaluation spécifiquement chrétienne. D'autre part, Aétius et les autres n'indiquent aucune origine romaine de la tripartition; tout au contraire, Eusèbe lui assigne formellement une source grecque. Comme il reste que c'est bien la même tripartition dont il s'agit d'un côté et de l'autre, l'hypothèse s'impose d'une commune source grecque à laquelle seraient redevables d'une part Scaevola et Varron, d'autre part Aétius, Plutarque, Dion Chrysostome et Eusèbe, soit que les trois derniers remontent directement à cette source, soit qu'ils s'y rattachent par l'intermédiaire d'Aétius.

4. — LES SOURCES DE LA THÉOLOGIE TRIPARTITE DE VARRON

La théologie tripartite de Varron procéderait donc d'une source grecque. A vrai dire, divers indices le laissaient prévoir dans les témoignages chrétiens relatifs à cet auteur. Lorsque Tertullien déclare qu'il choisit pour cible la classification de Varron parce qu'elle offre l'avantage de récapituler *toutes* les classifications antérieures, n'est-ce pas que la tripartition varronienne continue une tradition que Scaevola ne saurait constituer à lui seul ? Sans doute Tertullien, s'il mentionne clairement l'existence de prédécesseurs de Varron, n'indique pas qu'il s'agisse de Grecs. Mais cette précision est fournie par Augustin lorsqu'il affirme que deux au moins des trois théologies étaient, chez Varron, désignées par des adjectifs grecs, et nous avons vu que les théologiens « grecs » donnés dans la *Cité de Dieu* comme des partisans de la tripartition se réduisaient probablement à Varron parlant grec ou invoquant des autorités grecques.

DEUX OPPOSITIONS CLASSIQUES On voit bien à partir de quels thèmes généraux la théologie tripartite a pu apparaître en Grèce. Deux distinctions au moins, très répandues, ont pu lui donner naissance. D'abord l'opposition entre φύσις et νόμος, classique au moins depuis la sophistique; dans le *Gorgias* de Platon, Calliclès reproche à Socrate d'invoquer des « sophismes de tribune » en disant que « le plus souvent la Nature et la Loi se contredisent » (69); transportée dans le domaine religieux, cette antithèse donne facilement lieu à la distinction entre la théologie « physique » et la théologie « légale », qui ne vont pas toujours de pair. Cet usage théologique de l'opposition φύσις-νόμος est d'ailleurs plus qu'une vue de l'esprit ou une simple éventualité; il est chose faite dès Antisthène; selon une doxographie de Philodème, traduite par Cicéron et bien connue d'auteurs chrétiens comme Minucius Félix et Lactance, « dans le *Physicien* d'Antisthène se trouve cette déclaration : *Selon la loi* (κατὰ νόμον) *il y a de nombreux dieux, mais selon la nature* (κατὰ φύσιν) *il n'y en a qu'un seul* » (69 *bis*).

Une autre opposition familière aux Grecs était celle de la Vérité et de l'Opinion, ἀλήθεια et δόξα; outre la place qu'elle occupe dans la pensée de Platon (70), nous avons vu (71) que cette distinction commandait toute une tendance exégétique parmi les commentateurs d'Homère : le cynique Antisthène, imité et amplifié par le stoïcien Zénon, tenait que les poèmes homériques étaient écrits tantôt selon l'opinion, tantôt selon la vérité (τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν), c'est-à-dire qu'ils devaient être compris tantôt comme de purs récits, tantôt comme l'indication d'un enseignement théorique caché, d'ordre essentiellement physique. Selon qu'ils autorisaient l'une ou l'autre interprétation, les vers d'Homère passaient donc, soit pour simplement narratifs ou « mythiques », soit pour chargés d'une signification scientifique profonde, c'est-à-dire pour « physiques »; et l'un des arguments de la critique chrétienne, pour discréditer la théologie homérique, sera de montrer qu'elle reste vaine dans un cas comme dans l'autre : si les récits

(69) PLATON, *Gorgias* 482 e; cf. encore *Protagoras* 337 cd; sur l'importance de cette antithèse chez Protagoras, voir É. DUPRÉEL, *Les Sophistes*, dans *Biblioth. scientifique*, 14, Neuchâtel 1948, p. 25 sq.

(69 *bis*) PHILODÈME, *De piet.* 7 a, éd. Gomperz, p. 72, dans DIELS, *Doxogr.*, p. 538 b 9-14. CICÉRON, *De nat. deorum* 1, 13, 32, dans DIELS, *Doxogr.*, p. 538 a 11-12, traduit : « popularis deos multos, naturalem unum esse ». Plus exactement, Philodème et Cicéron s'inspirent d'une source commune, le Περὶ θεῶν de l'épicurien Phèdre (cf. DIELS, *ibid.*, p. 127). MINUCIUS FÉLIX, *Octauius* 19, 7, éd. Pellegrino, p. 25, 1-2, reproduit cette doxographie : « [tradere] Antisthenem populares deos multos, sed naturalem unum praecipuum »; de même LACTANCE, *Instit. diu.* 1, 5 et *Epit.* 4. Sur cette question, voir W. JAEGER, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (*The Gifford Lectures*, 1936), Oxford 1947, p. 193, n. 9 et 10; sur la tripartition théologique en général, p. 1-4.

(70) Par exemple *Banquet* 218 e : ἀντὶ δόξης ἀλήθειαν.

(71) Cf. *supra*, p. 106 et 127-128.

d'Homère relatifs aux dieux sont « mythiques », dira par exemple l'apologiste Aristide (72), ils ne sont pas autre chose que des mots; mais s'ils sont « physiques », ils cessent de concerner les dieux. On comprend comment, introduite en matière religieuse, la vieille distinction de la δόξα et de l'ἀλήθεια a pu engendrer la séparation de la théologie « mythique » et de la théologie « physique »; si nous lui ajoutons les virtualités de l'opposition φύσις-νόμος, nous voilà à peu près en possession de la tripartition théologique de Varron.

ORIGINES STOÏCIENNES Cette dernière remarque présente l'avantage d'indiquer dans quelle direction plus précise il convient de rechercher les sources grecques de la tripartition varronienne. Car l'application à la théologie d'Homère de l'antithèse δόξα-ἀλήθεια est caractéristique du stoïcisme. Or, s'il est vrai que cette antithèse peut être regardée théoriquement comme le fondement de la distinction entre théologie mythique et théologie physique, c'est du côté stoïcien qu'il faudrait chercher l'origine de la tripartition tout entière. Cette direction de recherche se trouve confirmée par plusieurs indices. L'un d'eux réside dans la sympathie de Varron pour la philosophie stoïcienne : c'est en son nom, nous l'avons vu, que, tout en empruntant à Scaevola le principe même de la tripartition, il défend contre lui la théologie physique, tient pour l'origine humaine des héros divinisés, et bannit de la vraie religion les représentations anthropomorphiques des dieux. Un autre indice est plus formel en faveur de la provenance stoïcienne des trois théologies : lorsque Varron, au témoignage de Tertullien, cite une tripartition des dieux qui rappelle fort la sienne propre, l'auteur en est le stoïcien Dionysius, maître de Posidonius. Et Aétius ne va pas dans un sens différent quand il fait mention de la théologie tripartite, ainsi que nous l'avons vu, dans un contexte nommément stoïcien. Pas davantage Plutarque, qui invoque la même tripartition à l'appui d'un éloge de l'Amour dont il emprunte plusieurs matériaux au stoïcisme.

Une dernière preuve, plus indirecte, de l'origine stoïcienne de la tripartition peut être demandée à un passage du I^er^ livre du *De natura deorum* de Cicéron; l'académicien Cotta y critique la théologie épicurienne qui vient d'être défendue par Velléius, et selon laquelle les dieux ont une figure humaine (*humanas esse formas deorum*) (73); pour combattre cette conception, Cotta emprunte des arguments, non point à son maître Carnéade, mais à la doctrine stoïcienne qui, on l'a vu, rejetait toute représentation anthropomorphique des dieux;

(72) ARISTIDE, *Apologie* XIII, 7, éd. Rendel Harris-Armitage Robinson, p. 109, 15-19. Cf. *infra*, p. 410-411.

(73) CICÉRON, *De natura deorum* I, 27, 76, éd. Mayor I, p. 26, 11.

sa conclusion n'est certes pas stoïcienne, mais pénétrée d'athéisme : « Si donc les dieux sont dépourvus de corps humain, comme je l'ai montré, s'ils n'ont pas davantage de corps (astral), comme tu en es bien persuadé, pourquoi hésiter à nier leur existence ? » (74); mais le raisonnement par lequel il arrive à la première prémisse de cette conclusion porte la marque du Portique. Or, dans le courant de ce raisonnement, Cotta est amené à introduire des distinctions qui rappellent celles de la théologie tripartite; voici comment il explique que l'on ait pu en venir à rendre un culte aux images anthropomorphiques des dieux : « Qui a jamais été assez aveugle dans l'examen de ces questions pour ne pas voir que, si l'on a conféré aux dieux ces formes humaines, c'est ou bien par un calcul d'hommes sages (*consilio quodam sapientium*), pour amener plus facilement les esprits mal dégrossis à renoncer à leur vie dépravée et à honorer les dieux, ou bien par superstition, pour qu'il y eût des effigies dont la vénération pût passer pour donner accès aux dieux eux-mêmes. L'usage de ces figures fut développé par les poètes, les peintres, les artistes; car il n'était pas facile de reproduire sous une autre forme que l'humaine des dieux qui agissent, qui s'appliquent à quelque entreprise » (75); dans ces conditions, on comprend que, « dès l'enfance, nous nous représentions Jupiter, Junon, Minerve, Neptune, Vulcain, Apollon et les autres dieux sous les traits que peintres et sculpteurs ont voulu leur donner, et cela n'est pas seulement vrai pour leurs traits, mais pour leurs attributs, leur âge, leur vêtement » (76).

Point n'est besoin de forcer ces textes pour voir que les sages qui ont instauré le culte des images divines comme un moyen de toucher les masses fermées à une religion plus spirituelle sont apparentés aux fondateurs de la théologie politique; de même les poètes qui, comme les autres artistes, favorisent la superstition et l'erreur en représentant les dieux comme des hommes aux prises avec la vie, en leur prêtant une silhouette concrète et individualisée, sont bien les promoteurs de la théologie mythique. Mais, continue Cotta, les images des dieux ne feront pas illusion au vrai philosophe : « N'est-il pas honteux pour un physicien, qui doit explorer la nature et la traquer comme un gibier (*physicum, id est speculatorem uenatoremque naturae*), de demander un témoignage véridique à des esprits adonnés à la coutume ? » (77); il devrait comprendre au contraire que, par un décret de la nature, aucun animal ne conçoit de beauté parfaite hors de sa propre espèce, et que c'est la raison pour laquelle l'homme se représente les dieux à son image : « Quoi d'étonnant dès lors, si la même loi naturelle enjoint (*si natura praescripsit*) à l'homme de ne rien concevoir de plus beau que l'homme, que, pour cette

(74) *Ibid.* 30, 85, p. 29, 22-24.
(75) *Ibid.* 27, 77, p. 26, 18-26.
(76) *Ibid.* 29, 81, p. 28, 12-15.
(77) *Ibid.* 30, 83, p. 29, 1-3.

raison, nous concevions les dieux semblables aux hommes (78) » ? On n'aura pas manqué de reconnaître, dans ces « physiciens » qui recherchent et discernent la « nature » des choses, sans s'arrêter aux coutumes ni aux mythes, l'indication des adeptes de la théologie physique, qui ne soumettent leurs dieux ni aux fables des poètes, ni aux impératifs de la cité. Il y aurait ainsi, dans ces quelques pages de Cicéron faisant discourir Cotta, une mention déguisée, mais perceptible, des trois divisions de la théologie; or Cotta, dans son effort pour dépouiller les dieux de toute altération anthropomorphique, exprime moins la position de la nouvelle Académie que celle du Portique ; plusieurs de ses formules (mais non sa conclusion dernière, sceptique et athée) auraient pu être signées de Zénon ou de Chrysippe, telle celle-ci : « Il est absolument faux qu'aucune autre forme que l'humaine ne se présente à nous quand nous réfléchissons à Dieu » (79); et le fait qu'un rappel de la théologie tripartite soit introduit à la faveur d'un tel développement donne à penser qu'elle en est solidaire, et stoïcienne comme lui. Ce dernier argument, à lui seul, serait insuffisant; mais, ajouté aux autres, il établit fortement que Scaevola et Varron doivent leur tripartition à la philosophie stoïcienne (80).

PANAETIUS OU POSIDONIUS? Mais est-il possible de préciser cette origine stoïcienne, de la désigner d'un nom, ou du moins de lui assigner une époque ? On l'a cru, on a parlé du moyen stoïcisme et cité le personnage de Panaetius. Examinons brièvement les preuves que l'on a produites à l'appui de cette attribution. C'est d'abord la présence, dans le Ier livre du *De republica* de Cicéron, d'une nouvelle allusion à la tripartition de la théologie; Scipion et Lélius, discutant de la meilleure forme de l'autorité dans l'État, recherchent l'origine de la croyance unanime à Jupiter roi des dieux et des hommes; Scipion en discerne une triple provenance : ou bien elle a été établie par des hommes d'État (*a principibus rerumpublicarum*) qui l'ont jugée utile à la vie (*ad utilitatem uitae*), et ont voulu suggérer par là que la monarchie est le meilleur régime politique; ou bien elle constitue une histoire fabuleuse (*fabularum similia*) et erronée, répandue par des ignorants; ou bien enfin elle émane de savants universellement réputés (*communes doctores*) à qui une étude approfondie de la nature de toutes choses (*natura omnium rerum peruestiganda*) a appris qu'une intelligence gouverne

(78) *Ibid.* 27, 77, p. 27, 3-5.
(79) *Ibid.* 29, 81, p. 28, 9-10.
(80) Ce point est couramment admis aujourd'hui, sans avoir jamais fait l'objet d'une démonstration précise. Cf. B. DE BORRIES, *Quid ueteres philosophi de idolatria senserint*, diss. Göttingen 1918, p. 43 (p. 43-50 : *De tripertita theologia*); M. POHLENZ, *Die Stoa*, I, Göttingen 1948, p. 198 et 262; II, 1949, p. 100 et 135; M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, II : *Die hellenistische und römische Zeit*, dans *Handbuch der Altertumswissenschaft*, V, 2, 2, München 1950, p. 267-268.

l'univers (81). Il est vraisemblable que ces lignes contiennent une référence à la théologie tripartite des stoïciens; or l'autorité de Panaetius est souvent invoquée par Cicéron tout au long du Ier livre du *De republica*; rapprochant ces deux constatations, on peut conclure que la tripartition elle-même a eu pour promoteur Panaetius (82).

D'autres indices inclinent plutôt vers Posidonius, d'ailleurs contemporain et élève de Panaetius; car Posidonius serait à l'origine d'une troisième allusion à la théologie tripartite que l'on peut découvrir sous la plume de Cicéron. Il s'agit encore du Ier livre du *De natura deorum*, mais cette fois de l'argumentation de l'épicurien Velléius; venant d'exposer la théologie physique de Chrysippe et les artifices dont il use pour la retrouver chez les plus anciens poètes, Velléius déclare qu'il ne s'agit pas là de jugements philosophiques, mais de rêves délirants (*non philosophorum iudicia, sed delirantium somnia*), aussi absurdes que les récits des poètes à la douceur traîtresse, que les prodiges des mages et que les opinions inconsistantes de la foule; toujours selon Velléius, bien autrement fondée serait l'affirmation d'Épicure que la nature même (*ipsa natura*) a imprimé dans tous les esprits la notion des dieux (83), que, de par sa nature (*omnium natura*), tout homme reconnaît leur existence; telle serait l'origine de la croyance aux dieux, et non point dans une institution, dans une coutume ni dans une loi (*non instituto aliquo aut more aut lege*) (84). On reconnaît facilement dans ce texte un recours voilé à la tripartition théologique : c'est la théologie mythique des poètes dont Velléius récuse l'absurdité chez les stoïciens; l'attitude qu'il exalte chez Épicure, et qui consiste à faire fonds sur l'étude de la nature, correspond à la théologie physique des philosophes; enfin, quand il nie l'origine institutionnelle ou légale de la croyance aux dieux, c'est la théologie politique de la cité qu'il écarte. Mais, dit-on, ce passage de Cicéron reflète l'enseignement de Posidonius, à qui il reviendrait par conséquent d'avoir instauré la tripartition de la théologie (85) et de l'avoir transmise à Varron. Cette filiation de détail ne serait d'ailleurs qu'un exemple précis d'une dépendance plus générale, par laquelle Varron, pour l'ensemble de sa théologie, serait tributaire de Posidonius; telle est la conclusion qui a été tirée (86) de la constatation d'un certain nombre de ressemblances doctrinales entre les fragments de Varron et le *De natura deorum* de Cicéron, qui aurait fait de larges

(81) CICÉRON, *De republica* I, 36, 56, éd. Keyes, p. 82-84.

(82) Cf. BORRIES, *op. cit.*, p. 45, et M. VAN STRAATEN, *Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine, avec une édition des fragments*, Amsterdam 1946, p. 259-262.

(83) Comparer avec les vues de Dion Chrysostome sur le caractère inné de l'idée de Dieu; Dion aurait donc mêlé l'innéisme épicurien et la tripartition stoïcienne.

(84) CICÉRON, *De natura deorum* I, 16, 42-17, 44, éd. Mayor I, p. 15, 29-16, 24. La même théorie est exposée par CICÉRON dans les *Tusculanes* I, 13, 30.

(85) Position de AGAHD, *op. cit.*, p. 84-86, reprise par BORRIES, *op. cit.*, p. 46, et par K. REINHARDT, *Poseidonios*, München 1921, p. 408-413.

(86) Par AGAHD, p. 92.

emprunts, spécialement visibles dans la première partie du livre II, au traité de Posidonius Περὶ θεῶν.

Non seulement Varron devrait à Posidonius de connaître le fait même de la tripartition; mais il lui aurait encore emprunté ses vues sur la communication qui s'établit entre les trois théologies ainsi distinguées. Nous avons vu en effet que, à la différence de Scaevola qui élevait des cloisons infranchissables entre la théologie civile et les deux autres, Varron lui assigne une situation intermédiaire qui lui permet de profiter des acquisitions de la théologie fabuleuse et de la théologie naturelle. Or, une idée analogue s'observe dans le plaidoyer stoïcien de Balbus au II[e] livre du *De natura deorum* : la théologie que Balbus tient pour véritable est la théologie physique, qui accorde aux astres la nature divine; mais il admet la validité d'une autre conception, rapportée aux sages grecs et aux anciens Romains, selon laquelle la dignité divine est transportée à des produits de la nature plus humbles, mais fort utiles, et même à des hommes qui ont été des bienfaiteurs sociaux : « Beaucoup d'autres réalités naturelles, par suite de leurs grands bienfaits, ont reçu non sans raison, des plus sages Grecs et de nos propres ancêtres, le rang et le nom de dieux » (87); de même, « la vie courante et la coutume générale ont entrepris de porter au ciel, aussi bien par le bruit de leur renommée qu'en faisant intervenir une décision, les hommes qui ont rendu d'insignes services » (88); on voit que ces pratiques anciennes, entérinant des coutumes et sanctionnées par des dispositions législatives, entrent dans la théologie civile; celle-ci sortirait donc de la théologie physique, par une extension aux produits naturels et aux grands hommes de la nature divine, jusque-là réservée aux astres pour leur rôle bienfaisant.

La même théologie physique, continue Balbus, se prête à une autre transformation, quand elle donne lieu, sous la plume des poètes, à une multitude de dieux anthropomorphes dont se nourrit la superstition : « Pour une autre raison encore, d'ordre physique, s'est répandue une multitude innombrable de dieux qui, revêtus d'une forme humaine, ont approvisionné les fables des poètes et bourré la vie des hommes de toute sorte de superstitions » (89); c'est précisément l'origine physique de ces mythes qui permet à l'exégèse d'y retrouver, malgré leur immoralité, un enseignement authentique, et la mythologie est fille de la physique : « Ne voyez-vous donc pas que c'est une connaissance exacte et profitable des réalités physiques qui a amené la raison à imaginer des dieux fictifs ? Tel est le processus qui engendra ces croyances fausses, ces erreurs brouillonnes, ces superstitions tout juste bonnes pour des vieilles femmes » (90). Balbus

(87) Cicéron, *De natura deorum* II, 23, 60, éd. Mayor II, p. 22, 17-19.
(88) *Ibid.* II, 24, 62, p. 23, 12-14.
(89) *Ibid.* II, 24, 63, p. 23, 24-27.
(90) *Ibid.* II, 28, 70, p. 26, 25-28. Ces textes ont été étudiés *supra*, p. 125-127.

entend par là que la théologie fabuleuse des poètes découle de la théologie physique, qu'elle en est une adultération propre à flatter le goût populaire du merveilleux, mais qu'il y subsiste, déguisée, une conception valable des dieux; ce glissement du physique au mythique constitue d'ailleurs un cas particulier de la perversion corruptrice (διαστροφή) que les stoïciens observaient dans l'humanité tout entière (91).

A vrai dire, ces vues de Balbus ne recouvrent pas exactement celles de Varron sur l'influence réciproque des diverses théologies; l'un et l'autre admettent que la théologie physique débouche dans la théologie civile; mais Varron ne dit pas, comme fait Balbus, que la théologie fabuleuse soit redevable à la théologie physique; et Balbus ne dit pas davantage, comme fait Varron, qu'elle inspire la théologie civile. Il reste qu'ils s'accordent, non seulement sur l'existence des trois théologies (que Balbus ne nomme pas, mais distingue clairement), mais sur le fait de leur interaction. Or Cicéron, nous dit-on (92), aurait construit le discours de Balbus à l'aide de matériaux fournis par Posidonius, nouvelle preuve que celui-ci aurait élaboré à la fois la division des trois théologies et la théorie de leurs rapports mutuels.

Un dernier argument en faveur de l'origine posidonienne de la tripartition se laisse tirer du témoignage dont nous avons signalé la présence dans les *Placita* d'Aétius; Diels a en effet démontré (93) que ce recueil doxographique relativement récent puisait dans des *Vetusta placita* réunis par un disciple de Posidonius; par conséquent la tripartition, qu'Aétius semble mettre à l'actif de stoïciens non précisés, pourrait bien émaner de Posidonius lui-même. Est-ce à dire que la candidature de Panaetius soit définitivement écartée par les auteurs de cette *Quellenforschung*? Il conserve en sa faveur le fait que Scaevola a joué un rôle d'intermédiaire dans le cheminement de la tripartition jusqu'à Varron, même si celui-ci ne l'a pas entièrement suivi; or l'on sait que Panaetius jouissait d'une grande autorité dans le milieu de Cicéron et de son ami le pontife Scaevola, lequel est même présenté parfois comme le disciple de Panaetius (94); ce serait une raison de penser que la théologie tripartite, dont historiquement la première mention expresse se rencontre chez Scaevola, est une création de Panaetius (95). La dualité Panaetius-Posidonius revêt d'ailleurs une médiocre importance; l'essentiel est de retenir que, de l'avis de toute une école d'historiens, la tripartition de la théologie représenterait une acquisition du moyen stoïcisme.

(91) Voir les témoignages réunis dans *S. V. F.* III, 228-236, p. 53-56.
(92) Cf. Borries, *op. cit.*, p. 47-50.
(93) Diels, *Doxogr.*, p. 45 sq., 224 sq., etc.
(94) Thèse de A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Berlin 1892, p. 446.
(95) Cf. Borries, p. 46.

PLUTÔT L'ANCIEN STOÏCISME

Qu'en est-il de cette hypothèse? Elle participe de la fragilité propre à l'engouement qui entourait, il y a cinquante ans, le personnage de Posidonius. En réalité, s'il semble acquis que les différents textes de Cicéron qui viennent d'être cités (et bien d'autres) portent la trace de la tripartition de la théologie, il est impossible d'en attribuer avec certitude la substance à l'enseignement de Posidonius ou de Panaetius (96); le fait que tel dialogue cicéronien cite plusieurs fois leur nom ne permet pas de conclure qu'ils en inspirent une page où ils ne sont pas mentionnés. L'affirmation d'une influence générale de Posidonius sur la théologie de Varron est elle-même sujette à caution, et la formation de l'auteur des *Antiquités divines* relève bien davantage du moyen platonisme de Xénocrate et d'Antiochus d'Ascalon (97). On peut à la rigueur admettre que la tripartition, dans sa formulation précise, ait été agencée par le moyen stoïcisme; mais il faut reconnaître que, dans ce cas, Panaetius et Posidonius n'ont fait que mettre au point une distinction plus ancienne; car le fond même de la théologie tripartite, à savoir la confrontation de la théologie physique et de la théologie mythique, et la récupération de celle-ci par celle-là, remonte bien plus haut. Dès son origine, avec Théagène et Métrodore, l'interprétation allégorique des poètes s'est assigné pour but de découvrir, sous l'écorce du mythe, un enseignement physique profond, qui avait donné lieu à l'affabulation poétique et pouvait être retrouvé derrière elle; à cette exégèse allégorique des mythes correspond une allégorie parallèle des pratiques religieuses, qui apparaissent comme l'expression dramatisée d'un message d'ordre théorique.

Mais qui ne voit que cette double interprétation allégorique, amplifiée et généralisée par les premiers stoïciens, est à la base de la distinction entre la théologie physique et les théologies mythique et politique, comme de l'effort pour sauver celles-ci en les rattachant à celle-là? Varron ne s'est pas donné grand mal pour réhabiliter la théologie des poètes; mais, dans son application à maintenir la théologie de la cité en la présentant comme l'émanation populaire de la théologie des philosophes, il rejoint, non pas le moyen, mais au bas mot le premier stoïcisme. Dans cette perspective, la tripar-

(96) Une constatation le montre bien pour Panaetius : le passage du *De republica* de Cicéron, dans lequel Borries discernait la griffe de Panaetius, n'a pas été retenu dans les *Panaetii Rhodii fragmenta* de M. VAN STRAATEN. Toutefois J. MOREAU, dans un compte rendu consacré à ce dernier recueil (*Revue des Études anciennes*, 55, 1953, p. 183-184), voit dans un texte d'ÉPIPHANE, *De fide* 9, 45 (= fgt. 68 VAN STRAATEN, p. 19, 20-22), une raison d'attribuer à Panaetius l'origine de la tripartition théologique de Scaevola; car Épiphane rapporte à Panaetius l'idée que tout discours relatif à la divinité est « radotage » (φλήναφον), mot que traduirait littéralement le *nugatorium* de *De ciu. dei* IV, 27, p. 197, 24. Le rapprochement est saisissant, encore qu'il ne concerne que la théologie des poètes.

(97) Comme le montre BOYANCÉ, *art. cit.*, p. 74 sq.

tition théologique ne remonte pas seulement à Panaetius et à Posidonius, mais pour le moins à Zénon et à Chrysippe. Scaevola et Varron conservent néanmoins une certaine originalité, non point dans l'invention de la tripartition, mais dans son maniement et dans son usage; car les stoïciens classiques, dans leur distinction des trois théologies, se bornaient à une simple constatation objective et se gardaient d'y introduire aucune hiérarchie; spécialement, ils s'abstenaient de toute condamnation des théologies civile et mythique, que l'interprétation allégorique sauvait du discrédit; Scaevola et Varron se livrent au contraire à une appréciation comparée des diverses théologies; ils privilégient l'un la théologie civile, l'autre la théologie physique, ils disqualifient tous deux la théologie des poètes; ce faisant, ils utilisent la tripartition stoïcienne à des fins qu'aucun stoïcien, fût-ce l'éclectique Panaetius, n'aurait pu ratifier (98).

(98) Ce qui ébranle la conception d'un Scaevola fidèle disciple de Panaetius, comme l'a montré BOYANCÉ, p. 60, contre Schmekel.

CHAPITRE VI

L'ATTITUDE DES CHRÉTIENS EN PRÉSENCE DE L'ALLÉGORIE LIÉE A LA THÉOLOGIE TRIPARTITE

1. — CRITIQUE CHRÉTIENNE DE LA THÉOLOGIE TRIPARTITE

Comme nous en avons déjà dit un mot, la théologie tripartite de Varron se heurta à l'opposition des polémistes chrétiens, qui contestèrent à la fois le bien-fondé de la division elle-même et la légitimité de chacune des trois théologies ainsi distinguées. Cette critique se rencontre naturellement chez ceux à qui nous devons de connaître la tripartition varronienne, Tertullien et Augustin. Toutefois, on se souvient que chacun de ces deux auteurs donnait de la tripartition une présentation légèrement différente : selon le premier, chaque théologie constitue un système de croyances autonome et exclusif des deux autres, puisqu'il les décrit comme trois options de la religion païenne entre lesquelles il faut choisir; de plus, il ne dit mot des reproches que Varron lui-même aurait pu adresser à telle d'entre elles; Augustin au contraire fait part des réserves formulées par Varron à l'endroit de la théologie fabuleuse, et de ses hésitations devant la théologie civile; d'autre part, à l'en croire, l'écrivain romain admettait le fait d'une communication entre les trois théologies, non plus mutuellement exclusives, mais complémentaires. De cette divergence dans la conception de la tripartition résultent d'importantes nuances dans la critique de cette représentation religieuse : Tertullien envisagera chacune des trois théologies en elle-même, et les rejettera individuellement en faisant appel à ses seules lumières; mais Augustin ne manquera pas d'utiliser les propres incertitudes de Varron, ni de l'invoquer contre lui-même; de plus, il saura profiter de la solidarité des trois théologies, et porter aux deux autres les coups mérités par chacune d'elles.

TERTULLIEN Après avoir rapporté la distinction de Varron entre la théologie physique, la mythique et la nationale, Tertullien demande laquelle est la vraie; aucune ne lui semble satisfaisante : les hypothèses des philosophes manquent de

solidité et se contredisent l'une l'autre; les fictions des poètes sont honteuses; le choix des peuples est arbitraire, et différent dans chaque cité; or, la vraie théologie requiert la certitude, la décence, l'universalité; aucune des trois théologies de Varron ne réunissant ces garanties, il faut refuser l'adhésion aux dieux que chacune d'elles propose : « Où donc faut-il placer la vérité? Dans les conjectures des philosophes? Mais ce sont des idées hasardeuses. Dans les fables des poètes? Mais le récit en est immoral. Dans le choix des peuples? Mais ce choix n'est pas unifié et varie selon le municipe. Pour tout dire, la position des philosophes est flottante (*incerta*), parce que contradictoire; celle des poètes est indigne (*indigna*), parce qu'immorale; celle des peuples est anarchique (*passiua*), parce qu'arbitraire. Or la divinité, si l'on veut enfin la traiter selon la vérité, a une nature telle qu'elle ne se laisse ni cerner par des raisonnements incertains, ni souiller par des fables indignes, ni arbitrer par des choix dispersés; car il faut la prendre pour ce qu'elle est, assurée, chaste, universelle (*certa*, *integra*, *communis*), c'est-à-dire la même pour tous. Aussi bien, à quel dieu me fier? A celui vers lequel penche la conjecture? A celui que l'histoire (1) proclame? A celui que veut la cité? La dignité me commande de n'accorder créance à aucun dieu, plutôt que d'en admettre un dont il faille douter ou avoir honte, ou encore qui ait été choisi arbitrairement (*dubitandum aut pudendum aut adoptiuum*)! » (2).

Dans les chapitres qui suivent, Tertullien examine séparément chacune des trois théologies de Varron et reprend en les développant les critiques qu'il vient d'esquisser. Contre la théologie physique, il rappelle les divergences dans la représentation de Dieu qui apparaissent d'une école philosophique à l'autre, des platoniciens aux épicuriens et aux stoïciens, il expose les théories embarrassées, voire négatrices, de Diogène, de Thalès et de Socrate (3), sans prendre garde qu'il ne fait que renouveler une critique déjà formulée par Varron selon le témoignage d'Augustin (4). Les adeptes de la théologie physique veulent que les véritables dieux soient les éléments, soit qu'ils posent clairement cette équivalence, comme font les « Égyptiens », Démocrite et Zénon, soit que, tels Xénocrate et Arcésilas, ils y aboutissent indirectement en tenant que les dieux sont nés des éléments; en effet, les dieux ne peuvent naître que de dieux. A cette conception, Tertullien objecte que les éléments, comme le monde, ont commencé et finiront, alors que l'éternité est inséparable

(1) Tout comme Eusèbe (cf. *supra*, p. 294-296), Tertullien fait intervenir l' « histoire » à propos de la théologie mythique; ce double témoignage donne à penser que l'équivalence théologie mythique-théologie historique se trouvait, sinon chez Varron (qu'Eusèbe ne semble pas connaître), du moins dans ses sources.

(2) TERTULLIEN, *Ad nationes* II, 1, 11-15, éd. Borleffs, p. 41, 22-35.

(3) *Ibid.* II, 2, 7-13.

(4) Cf. *supra*, p. 286.

de la nature divine; et l'on n'arrange rien en disant, avec Varron, que les éléments, par suite de leur mobilité, sont des « animaux » (5). Les éléments appartiennent à la matière; or la matière, de l'aveu des philosophes eux-mêmes, est radicalement différente de Dieu (6). Tertullien concède toutefois que la théologie physique de Varron est *humanior* : les éléments seraient des dieux parce que, sans leur concours, rien ne peut être profitable à la vie humaine; ainsi le soleil, la lune, les astres, le ciel, la terre; non seulement par leurs bienfaits, mais même par leurs colères, les éléments sont des dieux : foudre, grêle, embrasements, souffles pestilentiels, déluges, tremblements de terre; bref, selon Varron, « on tiendrait à bon droit pour des dieux les êtres dont la nature doit être honorée dans la prospérité, redoutée dans l'épreuve, maîtresse qu'elle est d'aider comme de nuire » (7). A quoi Tertullien réplique : quand une chose les aide ou les blesse, les gens raisonnables ne remercient ni ne gourmandent la chose elle-même, mais l'agent qui la commande; on ne couronne pas la cithare, mais le musicien; on ne rend pas grâces au médicament, mais au médecin; on n'accuse pas le glaive ni la lance, mais l'ennemi ou le voleur. En physique comme ailleurs, il faut regarder l'auteur, et donc ne pas faire des éléments des « puissances souveraines » (*potestates et arbitria*), alors qu'ils ne sont que des « instruments soumis » (*seruitutes et officia*); ce n'est pas aux éléments que l'on est redevable, mais au maître divin qui en dispose (8). Enfin la divinité ne saurait être sujette à diminution ni à corruption; or les astres, la lune et le soleil, subissent décroissements et éclipses (9).

Après avoir ruiné la théologie physique dont le tort est de diviniser les éléments et les astres, Tertullien passe à l'examen réprobateur de la théologie mythique des poètes, que discrédite son immoralité; la licence poétique et les droits de la fable ne sont pas une excuse : « Chaque fois que nous blâmons chez vos dieux une conduite misérable, ou honteuse, ou cruelle, vous prenez prétexte de la licence poétique, et vous la défendez en la réputant fabuleuse »; en réalité, tous les dieux proposés par les poètes sont justiciables de l'explication evhémériste (10). Pour finir, Tertullien envisage la théologie nationale, que contredit l'universalité du vrai Dieu (11).

(5) *Ad nat.* II, 3, 1-16.
(6) *Ibid.* II, 4, 10-12.
(7) *Ibid.* II, 5, 1-7, p. 48, 3-25, = fgt. I, 19 AGAHD, p. 151, 1-21.
(8) *Ibid.* II, 5, 8-18, p. 48, 26-50, 16.
(9) *Ibid.* II, 6, 1-4.
(10) *Ibid.* II, 7, 9-18, p. 52, 3-30. Sur le recours de Tertullien à l'explication evhémériste, cf. J. W. SCHIPPERS, *De Ontwikkeling der Euhemeristische Godencritiek in de Christelijke Latijnse Literatuur*, diss. Utrecht, Groningen 1952, p. 49-63.
(11) *Ibid.* II, 8, 1-4. — Nous ne parlons ici des attaques de Tertullien contre les théologies mythique et nationale que lorsqu'elles relèvent de la critique de la théologie tripartite. Car les textes sont innombrables où, sans référence à la tripartition de Varron, il condamne les dieux des poètes et des cités; cf. par exemple *Ad nat.* I,

AUGUSTIN Le précédent chapitre nous a donné l'occasion d'amorcer la critique adressée par Augustin à la théologie tripartite de Varron : l'auteur de la *Cité de Dieu*, exposant la défiance de son prédécesseur romain à l'égard de certaines structures religieuses, y mêlait ses propres objections; il déroulait les reproches que, pensait-il, Varron laissait dans l'implicite, soit par prudence, soit par illogisme. Voyons maintenant comment il mène l'attaque pour son propre compte; son habileté est de faire fonds sur la solidarité que Varron établit entre les trois théologies, pour étendre à l'ensemble les réserves appelées par l'une d'elles. Car Varron, nous l'avons vu, accentuant la réprobation rapidement formulée par Scaevola, traitait sans indulgence la théologie des poètes, irrespectueuse et erronée (12); Augustin estime cette exécution suffisante, et s'épargne d'y revenir; à peine apportera-t-il, comme une confirmation, la célèbre condamnation portée par Platon contre les jeux scéniques, et sa décision de chasser de la cité les poètes, auteurs de vers indignes de la majesté et de la bonté des dieux (13).

Mais il réserve son effort à établir que la critique justement formulée par Varron contre la théologie des poètes, détruit du même coup la théologie de la cité qui en est inséparable. Il part de la correspondance que Varron établissait, nous l'avons vu (14), entre la théologie fabuleuse et le théâtre, la théologie naturelle et le monde, la théologie civile et la cité; Augustin discerne un net clivage entre ces trois « lieux théologiques » : le monde, œuvre de Dieu, est à part; mais cité et théâtre s'apparentent, tous deux œuvres humaines, et ce sont les mêmes dieux dont on rit au théâtre et que l'on adore dans les temples de la cité; il aurait donc fallu distinguer, non pas trois, mais deux espèces de dieux, les « naturels » et ceux d'institution humaine, ces derniers rassemblant les dieux de la fable et ceux de la cité comme leurs servants, poètes et prêtres, se rejoignent dans le même mensonge (15). Nul dépaysement en effet pour qui passe du théâtre au temple : ce sont les mêmes dieux, avec même figure, même âge, même sexe, même accoutrement, que figurent les statues des sanctuaires et que l'on voit sur la scène (16). Ces deux théologies, fabu-

10, 13-49 et *Apologeticum* XIV, 2-9, deux développements apparentés qui discréditent la théologie mythique en invoquant le témoignage des philosophes païens eux-mêmes, parmi lesquels Varron.

(12) Cf. *supra*, p. 281 et 286.

(13) AUGUSTIN, *De ciuitate dei* VIII, 13, éd. Hoffmann I, p. 375, 20-23. L'allusion concerne le passage de la *Républ.* III, 398 a. TERTULLIEN, *Ad nat.* II, 7, 11, p. 52, 9-10, avait déjà utilisé cet argument contre la théologie mythique; la similitude des termes employés de part et d'autre (Tertullien : « *Plato censuit ipsum* Homerum... *ciuitate pellendum* »; Augustin : « *Plato...* poetas *ipsos... censet ciuitate pellendos* ») donne à penser qu'Augustin emprunte peut-être l'idée de cette remarque au II[e] livre de l'*Ad nationes*, qu'il connaît (cf. *supra*, p. 289).

(14) Cf. *supra*, p. 289.

(15) *De ciu. dei* VI, 6, p. 281, 13-23.

(16) *Ibid.* VI, 7, p. 284, 3-4.

leuse et civile, unies par Augustin dans la commune flétrissure de l'institution humaine, sont-elles simplement parallèles, ou bien l'une est-elle primitive et l'autre dérivée ? Elles influent certainement l'une sur l'autre, mais la question n'est pas claire de savoir celle qui exerce l'influence, et celle qui la subit. Tantôt Augustin semble voir dans la théologie des poètes l'origine de la théologie de la cité, la première semant le mensonge par ses honteuses fictions sur les dieux, la seconde le moissonnant et le recueillant complaisamment (17). Tantôt la causalité apparaît de sens inverse : c'est la théologie fabuleuse qui se ramène à la théologie civile (18); ou encore la théologie du théâtre et de la fable repose sur la théologie civile, elle en est l'image, le miroir dans lequel celle-ci vient se refléter (19). Quoi qu'il en soit de celle qui engendre et nourrit l'autre, le fait est qu'elles se recouvrent exactement; la première n'est pas uniquement fabuleuse, ni la seconde exclusivement civile, mais toutes deux sont fabuleuses par leur commune obscénité, et toutes deux civiles si l'on réfléchit que les jeux scéniques de la fable ont leur place dans la liturgie officielle de la cité (20). Mais cet étroit rapprochement de la théologie fabuleuse et de la théologie civile conduit le raisonnement d'Augustin à une conclusion importante, à savoir que les attaques prodiguées par Varron contre la première disqualifient automatiquement la seconde, qu'il se piquait pourtant, en bon patriote romain, de maintenir : « Tu découvres les dieux de la fable, contre qui tu décharges librement ton sentiment intime; mais, que tu le veuilles ou non, tes coups atteignent aussi les dieux de la cité » (21). Solidaires dans leur structure, ces deux théologies le sont fatalement dans leur condamnation; l'une comme l'autre échoue à procurer la vie éternelle (22); bien plus, s'il fallait comparer leur degré d'immoralité, leur évaluation respective devrait contredire celle de Varron : la plus honteuse est bien la théologie civile, et il faut savoir gré aux comédiens d'épargner à leurs spectateurs toutes les abominations qui se cachent derrière les murs des sanctuaires (23).

Une question pourrait se poser ici : comment l'identité de nature, et donc de réprobation, des théologies fabuleuse et civile a-t-elle pu échapper à l'analyse, somme toute perspicace, de Varron ? Mais Varron, répond Augustin, n'a nullement été dupe : s'il emploie tant de vigueur aussi bien à dénoncer les erreurs de la théologie des poètes qu'à en établir le rôle dans l'élaboration de la théologie de la cité, c'est avec le dessein inavoué de discréditer également cette

(17) *Ibid.* VI, 6, p. 282, 4-6.
(18) *Ibid.* VI, 7, p. 283, 21-22.
(19) *Ibid.* VI, 9, p. 292, 14-19.
(20) *Ibid.* VI, 8, p. 288, 23-289, 3.
(21) *Ibid.* VI, 6, p. 281, 11-13, trad. Perret, p. 31.
(22) *Ibid.* VI, 6, p. 282, 3-4.
(23) *Ibid.* VI, 7, p. 286, 16-18.

dernière, à laquelle son patriotisme traditionnel lui interdisait de s'attaquer ouvertement. S'il est vrai que la théologie fabuleuse est comme le miroir où se reflète la théologie civile et où se contemplent et se reconnaissent les dieux de la cité, la condamnation de l'image n'entraîne-t-elle pas celle de l'original, que l'on n'ose pas prononcer directement, mais que le lecteur intelligent, espère-t-on, saura lire entre les lignes ? (24). Parfois Augustin impute cette arrière-pensée, lucide, mais peu courageuse, aux *acutissimi homines atque doctissimi a quibus ista conscripta sunt*, qui, sans s'exposer aux périls que leur aurait fait encourir une critique formelle de la théologie officielle de la cité, avaient néanmoins trouvé ce biais pour promouvoir la seule théologie naturelle (25). Mais il est peu probable qu'il vise par ce pluriel d'autres auteurs que Varron lui-même, à qui il prête nommément la même intention de derrière la tête : « Qui donc est assez lent d'esprit pour ne pas comprendre qu'en exposant, en dévoilant avec tant de soin la théologie civile, en en montrant la ressemblance avec la théologie fabuleuse, indigne et décriée, en enseignant manifestement que celle-ci n'est qu'une partie de la première, cet homme veut préparer dans les esprits le champ libre à cette théologie naturelle, celle des philosophes, comme il dit ? Seulement il emploie ce subtil détour de critiquer la théologie fabuleuse, sans oser s'en prendre à la civile, mais en la disqualifiant par sa façon de l'exposer. Dès lors que le jugement des gens intelligents a condamné l'une et l'autre, ils n'ont plus d'autre choix que la théologie naturelle » (26).

A ce Varron clairvoyant, mais timoré, voire hypocrite, démolissant la théologie fabuleuse sans oser porter la main sur sa sœur jumelle la théologie civile, Augustin oppose l'exemple de Sénèque, attaquant la théologie de la cité, dans son traité *De la superstition*, avec un luxe de détails et une véhémence que Varron n'avait pas employés contre la théologie scénique elle-même (27). Toutefois, comme si le paganisme n'eût rien pu produire qui fût d'un bon aloi total, Sénèque n'a pas été jusqu'au bout de la sincérité; il ruine la théologie civile, mais seulement sur le papier; il défend au sage de donner aux rites officiels une adhésion intérieure et vraiment convaincue, mais il lui permet de la simuler dans la pratique : « Rendons un culte, dit-il, mais en nous souvenant que ce culte est affaire de coutume, et non de vérité » (28). Lui-même, dans sa conduite, a donné l'exemple de cette duplicité; alliant l'indépendance de l'esprit et le conformisme de l'action, la libre-pensée du philosophe à la respectabilité convenue du sénateur de Rome, il a constamment pratiqué ce qu'il condam-

(24) *Ibid.* VI, 9, p. 292, 14-21.
(25) *Ibid.* VI, 8, p. 288, 14-23.
(26) *Ibid.* VI, 9, p. 293, 21-294, 1, trad. p. 57.
(27) *Ibid.* VI, 10, p. 294, 6-14.
(28) *Ibid.* VI, 10, p. 297, 1-4 et 13-14, trad. Perret (légèrement modifiée), p. 65.

nait, et trompé son monde (29). Il marque certes un progrès relativement à l'attitude de Varron, qui n'osait pas même prendre la plume contre la théologie civile à laquelle il ne croyait pas; il alla plus loin que lui sur le chemin de la franchise, mais s'arrêta tout de même en route : « Il l'eut, cette franchise, la plume à la main : elle a manqué à sa vie » (30).

Cette théologie civile, dont Augustin montre la condamnation implicite par Varron, explicite par Sénèque, peut-elle être sauvée si l'on y discerne plusieurs niveaux ? Un tel sauvetage est tenté par Varron quand il introduit la distinction des « dieux certains » et « incertains », et quand il borne son examen, dans le dernier livre des *Antiquités divines* (dont c'est le titre), aux « dieux principaux et choisis » (*De diis praecipuis atque selectis*) (31). Contre cette tentative de réhabilitation, Augustin, sans faire sienne la boutade agressive de Tertullien (32), s'interroge sur la norme du choix de certaines divinités, et n'en trouve aucune qui vaille; il peut y avoir trois raisons à une telle sélection : le rôle important de ces dieux, leur notoriété, l'éclat de leur culte : « Ces divinités, les appelle-t-il "choisies" à cause de leurs fonctions plus importantes dans l'univers, ou parce qu'elles sont mieux connues des peuples et qu'un culte plus prestigieux leur est rendu ? » (33). Mais aucune de ces raisons ne se vérifie : ni le relief du rôle joué par les dieux choisis dans le gouvernement du monde, puisqu'on y rencontre des divinités chargées des tâches les plus chétives (34); ni leur popularité auprès de la masse, puisque Pécunia, la plus convoitée des déesses, en est absente (35); ni enfin leur traitement privilégié dans la légende, puisque ce sont les premiers choisis qui recueillent les outrages les plus déshonorants (36). En définitive, la théologie civile n'a rien à gagner à la hiérarchisation imaginaire de ces dieux; elle demeure bel et bien condamnée, de l'aveu même, formel ou déguisé, des théologiens romains, par son affinité avec la théologie fabuleuse (37).

(29) *Ibid.* VI, 10, p. 297, 16-25.

(30) *Ibid.* VI, 10, p. 294, 11, trad. p. 59. — Sur les éléments varroniens empruntés par Augustin au *Contra superstitiones* de Sénèque, cf. AGAHD, p. 35.

(31) *De ciu. dei* VII, 1, p. 301, 8-12, = fgt. I, 3 b AGAHD, p. 143, 15-18. — Sur ces distinctions de Varron, cf. AGAHD, p. 127-130 (*De dis certis, incertis, selectis*).

(32) Cf. *supra*, p. 289.

(33) *De ciu. dei* VII, 2, p. 302, 11-14, trad. p. 77.

(34) *Ibid.* VII, 2, p. 302, 14-16.

(35) *Ibid.* VII, 3, p. 306, 2-4 et 306, 21-307, 3.

(36) *Ibid.* VII, 4, p. 307, 19-21 et 308, 2-5.

(37) Outre ce motif précis de réprobation de la théologie officielle romaine, on trouverait bien entendu sous la plume d'Augustin, aussi bien dans la *Cité* que dans d'autres écrits, beaucoup de condamnations particulières des dieux civils; cf. M. D. MADDEN, *The Pagan Divinities and their Worship as depicted in the Works of Saint Augustine exclusive of the « City of God »*, diss. The Cathol. Univ. of America, *Patristic Studies*, 24, Washington 1930, et A. MANDOUZE, *Augustin et la religion romaine*, à paraître dans *Recherches augustiniennes*, I, Paris 1958.

LA THÉOLOGIE NATURELLE DE VARRON ET SES SOURCES La théologie naturelle, contre laquelle Varron n'articule aucun reproche sérieux, et contre laquelle on ne peut lui faire dire quoi que ce soit puisque c'est à elle que vont explicitement ses préférences, trouvera-t-elle enfin grâce aux yeux d'Augustin ? Sans doute la ménage-t-il plus que les précédentes; alors que celles du théâtre et de la cité ne méritaient que le mépris pour les outrages qu'elles infligent aux dieux, la théologie naturelle lui paraît digne d'un examen sérieux et serein entre spécialistes (38). A vrai dire, c'est surtout quand elle est platonicienne que cette théologie lui semble l'emporter de loin sur les deux autres, qui égaient par le blasphème l'imagination des impies et dont les dieux ne sont que des démons séducteurs : « Qu'elles cèdent donc le pas aux platoniciens ces deux théologies, la fabuleuse et la civile! »(39). Mais la théologie naturelle de Varron ne recueille pas l'approbation d'Augustin. Varron exposait ses vues sur ce point dans le préambule (*praelocutio*) du XVI[e] et dernier livre de ses *Antiquités divines* (40); l'essentiel de sa doctrine consiste à identifier Dieu avec l'âme du monde, à la fois motrice et rationnelle : « Cet auteur si pénétrant et si savant dit encore que ceux-là seuls lui paraissent avoir compris ce qu'est Dieu, qui le regardent comme une âme qui régit l'univers par le mouvement et la raison (*animam motu ac ratione mundum gubernantem*) » (41); de cette divinité de l'âme cosmique, il concluait à celle du monde lui-même, par le même abus de langage qui fait dire de l'homme tout entier qu'il est sage, alors qu'en réalité seule l'est son âme, et non son corps (42).

(38) *De ciu. dei* VIII, 1, p. 353, 11-17.
(39) *Ibid.* VIII, 5, p. 361, 8-12 et 362, 11-12, trad. p. 201.
(40) *Ibid.* VII, 5, p. 310, 7-8, et VII, 6, p. 311, 22-23.
(41) *Ibid.* IV, 31, p. 204, 29-205, 3, trad. Labriolle, p. 415; cf. de même p. 205, 19-20.
(42) *Ibid.* VII, 6, p. 311, 5-10. Ce développement de Varron sur l'équivalence entre l'âme du monde et le monde lui-même, justifiée par le langage usuel qui prête à l'homme tout entier des qualités propres à sa seule âme, se retrouve à peu près textuellement en VII, 9, p. 316, 11-15. Ce raisonnement met en cause une question classique dans l'Antiquité, celle de savoir si l'homme est défini par son corps, par son âme, ou par leur union; cf. PLATON, *Alcibiade* 129 e-130 a : « Qu'est-ce donc que l'homme ? [...] L'âme, le corps, ou le tout qui est formé de leur union ? » (trad. Croiset, p. 103-104). Le livre XIX de la *Cité de Dieu* témoigne que Varron la traitait *ex professo* dans son opuscule *De philosophia* : le souverain bien doit être celui de l'homme; mais qu'est-ce que l'homme ? Est-il l'âme seule, en sorte que le corps soit à l'homme comme le cheval au cavalier, le cheval n'étant nullement une partie du cavalier, mais lui conférant la qualité de cavalier ? Est-il le corps seul, en sorte que l'âme soit à l'homme comme le breuvage à la coupe, le breuvage n'étant pas une partie de la coupe, qui doit pourtant être appropriée à son contenu ? Est-il enfin l'union de l'âme et du corps, qui, pris séparément, n'en seraient qu'une partie, à la façon d'un attelage de deux chevaux ? Varron adopte la dernière de ces trois hypothèses : l'homme est à la fois l'âme et le corps, et son souverain bien devra être celui de l'une et l'autre substances (*De ciu. dei* XIX, 3, p. 370, 15-371, 6). La fin du chapitre d'Augustin expose que c'est d'Antiochus d'Ascalon que Varron tenait « ces idées »

Seulement Varron ne s'en tient pas à ce monothéisme approximatif, qui lui vaudrait, sinon l'adhésion, du moins la sympathie d'Augustin; ce monde divin, il le fractionne en une pluralité de parties, qui sont encore pour lui, à des degrés divers, des dieux; le monde serait en effet divisé en deux grandes parties, le ciel et la terre, dont chacune comprendrait elle-même deux zones, de sorte que l'on devrait distinguer, de haut en bas, l'éther, l'air, l'eau et la terre ferme; ces quatre éléments seraient pleins d'âmes, immortelles dans l'éther et dans l'air, mortelles dans l'eau et dans la terre; les âmes éthérées, c'est-à-dire les astres, sont pour Varron les dieux célestes, perceptibles à l'œil comme à l'intelligence, tandis que les âmes aériennes, invisibles, seraient les héros, les lares, les génies : « Varron semble ici confesser en quelque sorte l'unité de Dieu; mais afin d'introduire encore une pluralité de dieux, il ajoute que le monde se divise en deux parties, le ciel et la terre, et le ciel en deux zones, en éther et en air, la terre

(p. 372, 29-373, 1) : il s'agit avant tout des considérations sur le bonheur, mais aussi, sans doute, de la définition de l'homme relativement à l'âme et au corps. En tout cas, cette dernière problématique a passé de la moyenne Académie dans le néoplatonisme, comme le montre le début d'un chapitre des *Ennéades* : « Mais qu'est-ce que l'animal ? Le corps vivant, l'ensemble de l'âme et du corps, ou une troisième chose issue des deux premières ? » (*Enn.* I, 1, 5, 1-2, H.-Schw., p. 52-53, trad. Bréhier, p. 41). Augustin la connaissait, comme l'atteste un passage de son traité *Sur les mœurs de l'Église catholique et sur les mœurs des Manichéens* : qu'appelons-nous l'homme ? L'âme et le corps ensemble, comme serait un attelage ou un centaure ? Le corps seul, indépendamment de l'âme, de même que l'on appelle lampe non pas la flamme et le vase, mais seulement le vase ? Ou enfin l'âme seule, à la façon dont le cavalier n'est pas le cheval et l'homme, mais l'homme sur le cheval ? La question, poursuit Augustin, est difficile à trancher; ou plutôt la raison y arriverait sans peine, mais l'exposé en serait interminable. En tout cas, le souverain bien de l'homme n'est pas celui du corps, mais celui de l'âme, ou de l'âme et du corps ensemble (*De moribus* I, 4, 6, *P. L.* 32, 1313). Ce dernier texte ne comporte pas de référence à Varron; mais il faut évidemment le mettre en relation avec les fragments du *De philosophia* rapportés dans la *Cité de Dieu* ; tout y invite, la position du problème en conjonction avec la question du souverain bien, les trois solutions envisagées, la comparaison de l'attelage et du cavalier, etc. Les affinités avec la pensée de Varron sont moins perceptibles, mais demeurent probables, dans deux autres textes d'Augustin : en *Contra Academ.* III, 12, 27, éd. Knöll, p. 67, 20-25, Augustin, recherchant les certitudes sur lesquelles le doute ne peut avoir prise, y découvre la proposition suivante : la fin du bien ou n'existe pas, ou existe, soit dans l'âme, soit dans le corps, soit en l'un et l'autre; il pense pour sa part que c'est dans l'âme; en *De ciu. dei* VIII, 8, éd. Hoffmann I, p. 367, 3-7, voulant expliquer la supériorité de l'éthique platonicienne, il observe qu'elle place en Dieu le souverain bien, alors que les autres philosophes le font dépendre, soit du corps, soit de l'âme, soit de l'un et l'autre à la fois. Cf. E. FORTIN, *Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme* (*Ep.* 137, 11), dans *Augustinus magister*, Actes du Congrès international augustinien, Paris 1954, III, p. 372, n. 1. — Quant à la connexion que Varron établit entre la façon dont la divinité se transporte de l'âme du monde au monde lui-même, et l'usage du langage qui étend la sagesse de l'âme humaine à l'homme tout entier, elle doit elle aussi provenir de la moyenne Académie, d'où elle a passé également chez Plotin; cf. *Enn.* III, 5, 5, 11-14, H., p. 326 : « Le monde est fait d'une âme et d'un corps [...] Ou peut-être l'âme du monde est le monde lui-même, au sens où l'âme de l'homme est l'homme véritable » (trad. Bréhier, p. 80, à peine modifiée) ; cf. *supra*, p. 196.

de son côté en eau et en terre ferme; de ces divers éléments le plus haut placé est l'éther, puis vient l'air, l'eau en troisième lieu et tout en bas la terre; tous ces éléments sont pleins d'âmes, âmes immortelles dans l'éther et dans l'air, mortelles dans l'eau et dans la terre; entre les limites extrêmes de la circonférence du ciel et le cercle de la lune, résident les âmes éthérées, astres (*aetherias animas... astra*), étoiles, et les yeux comme l'intelligence nous font reconnaître en eux les dieux célestes; entre la sphère de la lune (*lunae gyrum*) et les dernières cimes de la région des nuages et des vents, résident les âmes aériennes, mais elles ne sont visibles qu'à l'esprit seulement et non pas aux yeux (*non oculis uideri*), on les appelle héros (*heroas*), lares, génies » (43). Augustin revient en plusieurs passages de ses œuvres, sans toutefois nommer Varron, sur ces thèmes varroniens de la divinité de l'âme du monde, des habitants propres à chacun des quatre éléments, des dieux éthérés et des démons aériens; ainsi ces deux textes du *Commentaire littéral de la Genèse* : « Je n'ignore pas que certains philosophes ont attribué à chaque élément ses êtres vivants propres [...] Les êtres vivants aériens sont pour eux des démons (*daemones*), et les célestes sont des dieux » (44); « Si donc nous regardions Dieu comme l'âme de ce monde corporel, et le monde lui-même comme le corps dont Dieu serait l'âme unique, ... » (45).

On pourrait croire que la plupart de ces thèmes, déjà esquissés dans la présentation que Tertullien offrait de la théologie physique de Varron (46), sont de provenance stoïcienne (divinité de l'âme du monde, divinité des astres, etc.) (47), ce qui cadrerait avec le fait que le théologien des *Antiquités* demande généralement au Portique son inspiration philosophique. En réalité, même cette dernière remarque appelle des réserves; on a trop dit (Schmekel, Agahd) que les sources théoriques de Varron étaient uniquement à rechercher du côté stoïcien et en particulier chez Posidonius; on n'a pas assez pris garde que Varron philosophe se réclame lui-même de l'Académie, surtout d'Antiochus d'Ascalon, platonicien du début du

(43) *De ciu. dei* VII, 6, p. 311, 10-22, trad. p. 95. Sur la divinité des astres selon Varron (qui n'est d'ailleurs pas nommé, mais clairement désigné), cf. encore IV, 11, p. 179, 22-24, = fgt. I, 17 AGAHD, p. 150, 9-11, trad. p. 359 : « On dit que tous les astres sont des parties de Jupiter, qu'ils ont tous une vie et des âmes raisonnables, qu'ils sont donc des dieux, sans discussion possible. »

(44) *De Genesi ad litteram* III, 9, 13, éd. Zycha, p. 71, 25-72, 4.

(45) *Ibid.* VII, 4, 6, p. 203, 24-26. Ce texte et les deux précédents composent le fgt. XVI, 3 AGAHD, p. 198, 15-200, 3. On pourrait à vrai dire assigner à ces textes du *De Genesi ad litteram* bien d'autres inspirateurs que Varron; nous reviendrons sur la question dans notre *Essai sur la signification et les sources de quelques thèmes des commentaires de saint Augustin sur la Genèse*.

(46) Cf. *supra*, p. 309-310.

(47) Sur la divinité de l'âme du monde, cf. par exemple *S. V. F.* I, 530, p. 120, 22; I, 532 ,p. 120, 38. Sur la divinité des astres, I, 165, p. 43, 13-14; I, 510, p. 114, 29; I, 530, p. 120, 29; II, 527, p. 168, 29-30, etc.

Ier siècle avant notre ère (48); de plus, dans un fragment conservé par Tertullien (49), il invoque, comme nous l'avons vu, l'autorité d'un autre platonicien plus ancien, Xénocrate (50). Or, ce moyen platonisme dont s'inspire Varron avait opéré une sorte de synthèse, dans laquelle s'ajoutaient, au platonisme authentique, nombre d'éléments stoïciens, qui en apparaissaient comme un complément plus que comme une négation; Cicéron exprime clairement qu'Antiochus tenait le stoïcisme pour le continuateur, au prix de quelques redressements, de la tradition platonicienne, quand il dit dans les *Académiques* : « Je crois qu'il faut attribuer aux stoïciens, — *comme c'était l'avis de notre ami Antiochus*, — plutôt une réforme de l'ancienne Académie qu'une philosophie vraiment nouvelle » (51). Fort de cette conviction, Antiochus ne craignait pas, en réaction contre son maître Philon de Larissa, académicien de stricte observance, d'allier stoïcisme et platonisme. Les témoignages de l'Antiquité sont unanimes sur cette ambiguïté de sa doctrine, dont s'offusquent certains doxographes; voici celui de Numénius, rapporté dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe : « Antiochus, disciple de Philon, a donné d'autres bases à l'Académie. Pour avoir fréquenté l'école du stoïcien Mnésarque, il adopta des opinions opposées à celles de son maître Philon, et introduisit dans l'Académie un grand nombre de doctrines étrangères » (52); Sextus Empiricus enregistre de même, par le fait d'Antiochus, l'invasion du stoïcisme dans l'Académie, par un effort pour montrer en Platon un stoïcien avant la lettre : « Antiochus a transporté le Portique dans l'Académie, de sorte que l'on a pu dire de lui qu'il est, dans l'Académie, un adepte de la philosophie stoïcienne; car il essayait de montrer que chez Platon se trouve la doctrine des stoïciens » (53); Cicéron, dans le *Lucullus*, lui reproche, alors qu'il ne fait que répéter l'enseignement des stoïciens, de ne s'être pas agrégé à leur secte (54), et d'avoir usurpé le nom de l'Académie : « Antiochus s'intitulait académicien, mais, au prix de changements minimes, il eût

(48) Cf. par exemple CICÉRON, *Académiques* I, 2, 7, éd. Plasberg, p. 3, 24-25, où Cicéron fait dire à Varron : « Mais si nous restons attachés à l'ancienne Académie — c'est à elle, tu le sais, que je me rallie —, ... »; sur Varron élève d'Antiochus, cf. *ibid.* I, 3, 12, p. 6, 3-4. — Sur Antiochus d'Ascalon, on verra W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, dans *Problemata*, I, Berlin 1930, p. 38 sq.; A. LUEDER, *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon*, diss. Göttingen 1940; G. LUCK, *Der Akademiker Antiochos*, diss. Bern, dans *Noctes Romanae*, 7, Bern 1953.

(49) TERTULLIEN, *Ad nat.* II, 2, 16, p. 43, 24-25, = fgt. I, 12 b AGAHD, p. 148, 1-17; cf. *supra*, p. 280 et 309.

(50) Cf. P. BOYANCÉ, *Xénocrate et les orphiques*, dans *Revue des Études anciennes*, 50, 1948, p. 218-231.

(51) CICÉRON, *Acad.* I, 12, 43, p. 18, 18-21. Cf. J. MOREAU, *L'âme du monde, de Platon aux Stoïciens*, Paris 1939, p. 1.

(52) NUMÉNIUS *apud* EUSÈBE, *Praep. euang.* XIV, 9, 3, éd. Mras II, p. 284, 19-285, 2, = fgt. 8 LEEMANS, p. 129, 15-18.

(53) SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyp. pyrrhon.* I, 33, 235, éd. Mutschmann, p. 61.

(54) CICÉRON, *Lucull.* 22, 69, éd. Plasberg, p. 61, 3-5.

été un très authentique stoïcien (*germanissimus Stoicus*) » (55).

Mais la théorie de l'âme du monde et de sa divinité constituait précisément un terrain où le platonisme traditionnel et le stoïcisme « réformateur » pouvaient se rencontrer et s'enrichir mutuellement, non d'ailleurs sans perdre l'un et l'autre quelque chose de leur pureté originelle; c'est ce que l'on voit à merveille dans les *Académiques* encore, où Cicéron met en scène Varron, et fait de lui le porte-parole de ce qu'il croit être la forme native du platonisme (56), mais qui exprime en réalité le platonisme stoïcisant d'Antiochus d'Ascalon; voici comment ce Varron cicéronien présente l'enseignement d'Antiochus relatif à l'âme du monde : « Toutes les choses qui sont dans le monde et en constituent les parties sont maintenues par une nature douée de sentiment, dans laquelle réside une raison parfaite et perpétuellement identique à elle-même, car il n'est pas d'être plus puissant par lequel elle puisse périr; cette force, disent-ils, est l'âme du monde, elle est aussi l'intelligence et la sagesse parfaite, et ils lui donnent le nom de Dieu » (57). On aura reconnu dans ce passage les principales données de la théorie varronienne de l'âme du monde telle qu'elle apparaissait dans les fragments conservés par Augustin, à savoir le double caractère cosmologique et rationnel de cette âme, qui lui vaut d'être divinisée. C'est l'indice que l'origine de cette doctrine de Varron doit être recherchée moins dans le stoïcisme classique que dans l'arrangement platonico-stoïcien d'un Antiochus d'Ascalon (58).

Quant aux affirmations de Varron sur la divinité des parties du monde, sur celle des astres, sur l'air comme lieu des démons et des héros, elles se retrouvent elles aussi, conjuguées même avec la divinisation de l'âme du monde, dans l'éclectisme du moyen platonisme. Les *Placita* d'Aétius offrent à cet égard un remarquable témoignage sur la doctrine de Xénocrate : « Xénocrate [...] tient que la divinité est à la fois monade et dyade : d'une part une sorte de puissance mâle, occupant la place du père et régnant dans le ciel; il l'appelle alors Zeus, être suprême, intelligence (νοῦν), et c'est pour lui le premier dieu; d'autre part une sorte de puissance femelle, une manière de mère des dieux, qui gouverne le lot en-dessous du ciel, et qui constitue pour lui l'âme de l'univers (ψυχὴ τοῦ παντός). Le ciel aussi est dieu, et les astres de feu (ἀστέρας πυρώδεις) sont les dieux olympiens, et les démons invisibles d'en-dessous de la lune (ὑποσελήνους δαίμονας ἀοράτους) sont les autres dieux » (59). Nul doute que la substance de cette précieuse doxographie ait été connue de Varron;

(55) *Ibid.* 43, 132, p. 94, 20-22. Cf. encore AUGUSTIN, *Contra academicos* III, 18, 41.
(56) *Acad.* I, 8, 33, p. 14, 14 : « forma prima a Platone tradita ».
(57) *Ibid.* I, 7, 28-29, p. 12, 28-13, 4.
(58) C'est la thèse de P. BOYANCÉ, *Sur la théologie de Varron*, dans *Revue des Ét. anciennes*, 57, 1955, p. 78.
(59) AÉTIUS, *Plac.* I, 7, 30, = STOBÉE, *Ecl.* I, 62, dans DIELS, *Doxogr.*, p. 304 b 1-14.

son fragment, conservé par l'*Ad nationes*, sur l' « académicien Xénocrate » doctrinaire d'une *diuinitas bifaria* partagée entre Olympiens et Titaniens (60), lui correspond assez bien. Mais il apparaît surtout que les textes varroniens du *De ciuitate dei* VII,6 et du *De Genesi ad litteram* III, 9, 13 en dépendent étroitement; l'on retrouve en effet dans ces deux morceaux et dans l'extrait d'Aétius la même dualité introduite en Dieu, la même promotion des astres de l'éther au rang des dieux supérieurs, célestes ou olympiens, la même attribution de la zone sublunaire comme habitat des démons et héros invisibles, sans compter la commune référence à la divinisation de l'âme cosmique. Ces théories de Varron proviennent donc, non pas du stoïcisme classique comme pourrait le faire croire un examen superficiel, mais de l'éclectisme de Xénocrate, soit que le théologien romain les ait empruntées directement à cet auteur, soit qu'il les ait connues à travers Antiochus; ce dernier philosophe pouvait en effet les reproduire, puisqu'elles font partie du platonisme stoïcisant (61) qui était sa spécialité. Ce ne sont d'ailleurs pas là les seules traces que la doctrine de Xénocrate a dû laisser dans l'œuvre de Varron; dans un passage transcrit textuellement par Augustin, l'auteur des *Antiquités* distingue deux sortes de dieux, selon qu'ils prennent leur origine dans le ciel ou dans la terre, et il attribue le sexe masculin aux premiers, le sexe féminin aux seconds (62); or cette dichotomie de la divinité, fondée à la fois sur la localisation cosmique et sur le sexe, n'est pas sans ressembler à la dyade masculine-féminine, céleste-subcéleste attribuée par Aétius à Xénocrate.

Signalons pour terminer, à propos des héros et des démons que Varron, à la suite de Xénocrate, place dans l'air sublunaire, un curieux passage du livre X de la *Cité de Dieu* où Augustin, à propos des martyrs qui sont en quelque sorte les héros du christianisme, mentionne une réminiscence païenne : « On dit que le nom de "héros" (*heroas*) a été tiré de celui de Junon, car Junon s'appelle en grec Héra et c'est la raison pour laquelle, selon les fables des Grecs, je ne sais lequel de ses fils a été appelé Héros; la fable signifiait évidemment ainsi sous une forme cachée (*hoc mysticum significante fabula*) que Junon a puissance sur l'air où ils veulent qu'en compagnie des démons habitent les héros (*aer... ubi uolunt cum daemonibus heroas habitare*), du nom dont ils désignent les âmes des morts d'un certain mérite » (63). Certes, cette localisation des démons et des héros dans l'air, tandis que l'éther serait l'habitat des dieux véritables, est une théorie néoplatonicienne bien connue; c'est ainsi que Porphyre, dans la *Lettre à Anébon*, assigne « aux dieux les régions éthérées, aux

(60) Cf. *supra*, p. 318, n. 49.
(61) Comme le montre clairement la suite de la doxographie d'Aétius; cf. *infra*, p. 363-364.
(62) *De ciu. dei* VII, 28, p. 343, 7-17.
(63) *Ibid.* X, 21, p. 482, 1-7, trad. p. 449.

démons les régions aériennes » (64), et le christianisme primitif a transposé cette cosmologie en faisant de l'air le domaine des anges; voilà pourquoi l'on a pu conjecturer que ce texte d'Augustin faisait écho à un passage du *De imaginibus* de Porphyre (65), d'autant plus qu'Augustin cite quelques lignes plus loin le nom de Porphyre (mais c'est à un autre propos, pour lui attribuer la théorie des deux génies, bon et mauvais, qui se disputent l'influence sur l'âme humaine); en réalité, la ressemblance avec Porphyre est bien mince; elle se réduit à l'étymologie banale Ἥρα-ἀήρ et à l'attribution conséquente du gouvernement de l'air à Héra. En revanche, le texte du livre X de la *Cité de Dieu* accuse une parenté incontestable avec les théories de Varron disciple de Xénocrate; car nous venons de constater que l'habitation aérienne des démons et des héros constituait l'une de ces théories; l'idée de voir dans les héros les âmes des morts les plus méritants est également, on s'en souvient (66), familière à Varron, qui, en réaction contre Scaevola, l'emprunte au stoïcisme; quant à la localisation de Junon dans l'air, consécutive à l'étymologie grecque courante, elle est pareillement présente en bien des endroits des *Antiquités divines* (67); il faut toutefois reconnaître que la mise en relation du mot « héros » avec le nom de Héra et l'attribution à cette déesse d'un fils appelé Héros ne se rencontrent dans aucun des fragments de Varron, ce qui ne signifie pas qu'elles aient été absentes de son œuvre intégrale où Augustin aurait pu la trouver, car sa notation sur l'origine grecque de la légende n'indique nullement qu'il ne l'ait pas connue à travers un auteur latin; d'ailleurs, ces considérations sur héros-Héra manquent également dans le *De imaginibus* de Porphyre. En conséquence, il ne faut pas craindre de restituer le développement du livre X de la *Cité de Dieu* à la démonologie de Varron et à son interprétation allégorique des fables des poètes; la rencontre de ses idées avec celles de Porphyre est simplement l'indice d'un fait capital, bien que souvent méconnu, de l'histoire de la pensée antique, à savoir que plusieurs des doctrines théologiques de Varron et des néoplatoniciens ont une commune origine dans le moyen platonisme des Xénocrate et des Antiochus d'Ascalon; nous y reviendrons bientôt (68).

Augustin proteste contre cette théologie naturelle entendue comme la divinisation du monde et de son âme. Ainsi en deux passages de son traité *De la vraie religion*, où Varron est probablement visé sans être

(64) PORPHYRE, *Epist. ad Anebonem* fgt. 2, éd. Parthey, p. XXX, 3-4. En attendant d'autres travaux, on pourra voir sur cette question mes *Recherches sur le sens et les origines de l'expression CAELUM CAELI dans le livre XII des* Confessions *de S. Augustin*, dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin du Cange)*, 23, 1953, p. 193 sq.

(65) Il s'agit de PORPHYRE, *De imagin.* fgt. 5 de l'édition Bidez, p. 7*, 8-9; ce texte a été conservé par EUSÈBE, *Praep. euang.* III, 11, 5. Cf. P. COURCELLE, *Lettres grecques...*, p. 172 et n. 3.

(66) Cf. *supra*, p. 281-282 et 286-287.

(67) Nous y reviendrons plus bas, p. 339.

(68) *Infra*, p. 364-365.

nommé : lorsque Socrate prête serment au nom d'un chien ou d'une pierre, c'est délibérément pour choquer ceux qui prennent ce monde visible pour le Dieu suprême (*illos qui mundum istum uisibilem summum deum esse opinabantur*), pour leur montrer que, s'ils étaient logiques dans leur sottise, ils tiendraient pour légitime d'adorer une quelconque pierre comme une parcelle de Dieu; s'ils reculent devant cette conséquence normale de leur attitude, qu'ils en abandonnent les prémisses, qu'ils se mettent en quête du Dieu qui non seulement a créé le monde, mais transcende nos esprits (69). Vers la fin du même opuscule, Augustin réprouve de nouveau le culte du monde sensible, et réitère son interdiction à propos de chacun des éléments distingués par Varron, ce qui permet de penser que c'est à lui qu'il s'en prend : que notre religion n'adore ni la terre, ni les eaux, ni l'air nuageux ou serein, ni les corps du ciel éthéré (*corporum aethereorum atque caelestium*), ni même leur âme s'ils en ont une; car l'âme ne saurait être objet de culte, qu'il s'agisse de l'âme végétative des arbres et des corps vivants, de l'âme sensitive des animaux, ou même de l'âme raisonnable, parfaite et sage, commise au service de l'univers ou de ses parties (*perfecta et sapiens anima rationalis, siue in ministerio uniuersitatis, siue in ministerio partium stabilita*), ou enfin de l'âme des hommes les plus éminents (70).

Si la divinisation de l'âme du monde est ainsi rejetée, c'est que, à supposer qu'elle existe (71), il y a entre celle-ci et Dieu un rapport de créature à Créateur : qu'elle soit cosmique ou humaine, l'âme a été faite par Dieu, et non pas de Dieu (*a quo facta est, non cum quo facta est*), elle est son ouvrage, et non pas une parcelle de sa substance (*nec*

(69) *De uera religione* II, 2, *P. L.* 34, 123. Ce texte et les suivants sont rapportés par AGAHD, fgt. XVI, 3, p. 198, 15-200, 3, à la polémique d'Augustin contre Varron.

(70) *Ibid.* LV, 109-110, *P. L.* 34, 169-170.

(71) Sans la proscrire formellement, Augustin manifeste en général une grande répugnance à admettre l'existence d'une âme du monde. Dans tous les passages scripturaires d'où l'existence d'une telle âme pourrait être conclue (et l'avait été effectivement), il préfère voir la désignation de l'Esprit saint. Ainsi pour *Gen.* I, 2, *L'esprit de Dieu était porté au-dessus de l'eau* : « Ce texte n'oblige pas, comme certains le veulent, à entendre un esprit par lequel cette masse de l'univers matériel serait en quelque sorte animée, et qui serait préposé à la génération et à la conservation dans sa propre espèce de chaque créature corporelle. Toute réalité de ce genre serait en effet une créature » (*De diu. quaest. ad Simplicianum* II, 1, 5, *P. L.* 40, 133). De même pour *Sap.* I, 7, *Parce que l'esprit du Seigneur a rempli l'univers* : « Il ne manque pas d'auteurs pour vouloir entendre, par ce même esprit, une créature invisible contenant toutes les choses visibles et les vivifiant par une sorte de souffle universel. Mais je ne vois pas ce qui empêche d'appliquer ce texte à l'Esprit saint » (*ibid.*; cf. de même *De Gen. ad litt.* I, 5, 11-7, 13, et *De octo Dulcitii quaest.* VIII). Dans le même sens, la *Lettre* 118 *à Dioscorus* part en guerre contre Anaxagore et Cicéron, qui voudraient identifier l'intelligence divine à une *mens* universelle qui serait au monde ce que l'âme est au corps : comment une intelligence infinie pourrait-elle informer un corps fini ? L'intelligence divine est donc pure, sans union à un corps particulier qui serait l'univers (*Epist.* 118, *ad Dioscorum*, IV, 24-26, éd. Goldbacher [= *C. S. E. L.* 34, II], p. 687-690). Cf. *infra*, p. 380.

cuius portio, sed cuius conditio) (72); Dieu n'est pas une âme, mais l'auteur de toute âme (73). Étant le créateur de l'âme du monde, Dieu l'emporte infiniment sur elle (74). L'erreur de la théologie naturelle de Varron est en définitive d'être restée bien en deçà du vrai Dieu, en culminant au niveau de l'âme du monde : « Ce savant homme déclare que c'est l'âme du monde et ses parties qui sont les dieux véritables; d'où il s'ensuit que toute sa théologie, et même la naturelle à laquelle il accorde tant d'importance, n'a pu s'élever au-dessus du niveau de l'âme raisonnable [...] Elle parvient en effet jusqu'à l'âme, mais non jusqu'au vrai Dieu qui est aussi l'auteur de l'âme » (75). Il s'en est fallu de peu que Varron parvienne à la véritable notion d'un Dieu unique, qui gouverne l'univers et doit être adoré sans images : il ne lui a manqué que de prendre garde à la mutabilité essentielle à toute âme, fût-elle cosmique, indice de son caractère créé et dépendant (76). Mais une telle erreur est sans rémission; c'est elle qui a permis aux platoniciens de prendre le pas sur Varron dans la poursuite de la vérité, en reconnaissant que Dieu transcende l'âme du monde : « Ces philosophes vont déjà plus loin que Varron, ils avoisinent la vérité. Varron, lui, n'a pas su étendre la théologie naturelle au delà du monde visible, ou de l'âme de ce monde, tandis qu'eux, ils confessent un Dieu transcendant à n'importe quelle sorte d'âme » (77).

2. — LA SOLIDARITÉ DE LA THÉOLOGIE TRIPARTITE ET DE L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE

GÉNÉRALITÉS Ces recherches sur la théologie tripartite de Varron, ses sources, et la critique à laquelle l'ont soumise les polémistes chrétiens mêmes à qui nous devons de la connaître, sembleront avoir entraîné le lecteur bien loin des problèmes de l'allégorie : en réalité, il n'en a jamais été si proche. Car enfin si Varron vitupère contre la théologie fabuleuse, s'il éprouve un certain malaise devant la théologie civile, il n'exclut pas totalement la première, il maintient formellement la seconde, et les accusations de lâcheté et d'inconséquence que lui prodigue Augustin relèvent de la malveillance plus que de la vérité. En réalité, si Varron récuse la

(72) *De ciu. dei* VII, 5, p. 309, 23-26.
(73) *Ibid.* IV, 31, p. 205, 3-9.
(74) *De Gen. ad litt.* VII, 4, 6 et 12, 19, p. 204, 7-8 et 211, 18-20.
(75) *De ciu. dei* VII, 5, p. 310, 3-7 et 13-15, trad. p. 93.
(76) *Ibid.* IV, 31, p. 205, 21-28. Le thème de la mutabilité inséparable de l'âme est familier à Augustin; cf. *Une curieuse déclaration idéaliste du* De Genesi ad litteram *(XII, 10, 21) de saint Augustin, et ses origines plotiniennes* (Ennéade V, 3, 1-9 et V, 5, 1-2), dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 34, 1954, p. 378 et n. 11 et 12.
(77) *De ciu. dei* VIII, 1, p. 354, 9-13, = fgt. I, 12 a AGAHD, p. 147, 21-22, trad. p. 187.

théologie des poètes et celle de la cité dans leur présentation courante et superficielle, sans pourtant les condamner définitivement au bénéfice de la théologie naturelle, c'est qu'il pense que, pour qui sait en comprendre la nature profonde, ces deux premières théologies se ramènent à la troisième. Or, quel peut être le moyen de ce sauvetage des théologies fabuleuse et civile, de leur réduction à la théologie naturelle, si ce n'est l'interprétation allégorique ? Cette remarque a suffi pour que l'allégorie s'incorpore à la tripartition théologique comme un ingrédient indispensable : la théologie des poètes et celle de la cité apparaissent maintenant comme l'expression allégorique, narrative et rituelle, concrète, amoindrie, mais encore authentique, d'une théologie abstraite qui est celle des philosophes; pour retrouver celle-ci derrière celles-là, et du même coup leur épargner la ruine, un seul moyen, appliquer à leurs mythes et à leur liturgie l'exégèse allégorique. Ainsi se trouve établie la solidarité de la théologie tripartite avec l'allégorie, considérée à la fois comme mode d'expression et comme procédé d'exégèse.

Cette réduction allégorique de deux des théologies à la troisième n'est pas une vue de l'esprit : elle se lit en toutes lettres sous la plume de Varron. Après avoir longuement décrit les rites de la théologie civile, Augustin rapporte que, selon certains auteurs (en tête desquels il place, sans le nommer, Varron, comme la suite le montrera), ils devraient recevoir une interprétation physique : « Mais, nous dit-on, toutes ces choses comportent des explications "physiologiques", c'est-à-dire fondées sur la science de la nature (*habent ista physiologicas quasdam, sicut aiunt, id est naturalium rationum interpretationes*) » (78). Chez Varron lui-même, cet effort d'exégèse physique s'exprime par exemple dans le prologue du livre XVI des *Antiquités divines* (79), et il aboutirait à une véritable « réduction » de la théologie de la cité à celle des philosophes : « Nous y verrons traitée la question de savoir si l'on peut, par des interprétations physiologiques, ramener la théologie civile à cette théologie naturelle (*per interpretationes physiologicas ad hanc naturalem referre ciuilem*) » (80). Comme on pouvait l'attendre, ce sont les dogmes principaux de sa théologie naturelle que Varron prétend retrouver dans la théologie civile, en premier lieu la divinité de l'âme du monde : si les dieux ont été représentés dans une forme humaine, c'est pour faire penser à l'âme mortelle qui l'habite ordinairement, et par elle évoquer l'âme cosmique immortelle qui lui est apparentée, de même qu'une statue divine en forme de vase œnophore signifierait le vin qui en est le contenu habituel; Varron insiste sur le caractère spirituel de cette exégèse, qui permet de dégager de la théologie civile un enseignement caché : « Il donne à ces interpré-

(78) *Ibid.* VI, 8, p. 287, 7-8, trad. p. 45.
(79) *Ibid.* VII, 5, p. 310, 7-8.
(80) *Ibid.*, p. 310, 8-10, = fgt. XVI, 2 AGAHD, p. 198, 7-14, trad. p. 93.

tations l'appui de son autorité en disant que les anciens ont imaginé les statues, les attributs, tout l'aspect extérieur des dieux, pour qu'en fixant leurs yeux sur ces objets, ceux qui auraient eu accès aux mystères de la tradition (*doctrinae mysteria*) puissent voir en esprit (*animo uidere*) l'âme du monde et ses parties, c'est-à-dire les dieux véritables » (81); c'est cette réduction des dieux de la cité à n'être que l'expression concrète de l'âme du monde qu'Augustin traduit encore en parlant de l'effort de Varron « pour référer, pour ramener par des raisonnements précis tous les dieux au ciel et à la terre » (82), c'est-à-dire aux deux grandes zones de l'univers divinisé.

Quant au but poursuivi par cette application à retrouver la théologie naturelle sous le déguisement des rites traditionnels, il est clairement de les sauver de la puérilité et de la honte : si Varron s'efforce de « ramener à une doctrine de la nature » (*ad naturales rationes referre*) l'histoire et le culte de dieux choisis non pour leurs vertus, mais pour la notoriété de leurs crimes, c'est en vue de « rendre honnêtes ces choses honteuses » (*honestare res turpes*); il a voulu « apaiser la raison scandalisée par ces horreurs en lui en rendant compte par des explications naturelles (*naturalium causarum reddita ratio*) » (83); la théologie naturelle lui est un asile où il se repose des détours et des égarements de la théologie civile (84); Varron et ses pareils, par ces « interprétations physiques (*interpretationes physicas*), cherchent à déguiser la misère sordide de leurs superstitions, comme sous les apparences d'une doctrine profonde » (85). Observons enfin que, si Varron applique son exégèse allégorique salvatrice surtout aux cultes de la cité, il lui arrive de l'étendre, dans le même dessein d'en racheter l'immoralité, aux mythes de la théologie fabuleuse, de l'introduire dans les « fables du théâtre » non moins que dans les « mystères des temples » (86); Augustin en fait lui-même la remarque (pour accabler Varron, il est vrai) : puisque les interprétations physiques passent pour justifier la théologie civile, pourquoi en aurait-on privé la théologie des poètes, au demeurant moins infâme et plus facile à réhabiliter ? « Et puis, si ce culte dont il est démontré qu'il est plus malpropre que les turpitudes de la scène, trouve une excuse et une purification dans les interprétations qui veulent qu'il symbolise la nature (*interpretationes, quibus ostendantur rerum significare naturam*), pourquoi ne pas excuser et épurer de même les fictions poétiques ? Beaucoup ne les ont-ils pas interprétées de la même manière ? » (87).

Lorsque nous lisons ainsi que Varron transporte aux mythes des

(81) *Ibid.*, p. 308, 24-309, 9, = fgt. XVI, 6 AGAHD, p. 201, 40-202, 33, trad. p. 91.
(82) *Ibid.* VII, 28, p. 343, 5-6, trad. p. 161.
(83) *Ibid.* VII, 33, p. 349, 2-17, = fgt. XVI, 2 AGAHD, trad. p. 173-175.
(84) *Ibid.* VII, 23, p. 333, 17-19.
(85) *Ibid.* VII, 5, p. 308, 22-24, trad. p. 89.
(86) *Ibid.* VII, 33, p. 349, 13, trad. p. 173.
(87) *Ibid.* VI, 8, p. 287, 24-288, 2, trad. p. 45.

poètes l'usage de l'interprétation allégorique, nous ne pouvons nous défendre d'une impression de « déjà vu »; en effet, il rejoint exactement l'effort des exégètes grecs d'Homère et d'Hésiode. Conformément à l'inspiration habituelle de sa pensée, c'est l'allégorisme stoïcien qu'il évoque surtout, à cette nuance près qu'il applique l'interprétation physique principalement aux cultes, et accessoirement aux mythes, tandis que le Portique tenait pour un ordre d'urgence inverse; mais l'idée centrale est bien la même, à savoir de considérer les légendes poétiques et les pratiques rituelles comme la traduction imagée d'un enseignement physique profond. Jusqu'au vocabulaire technique, par lequel Cicéron décrivait le travail des exégètes stoïciens, qui se retrouve sous la plume de Varron; on se souvient en effet que Cotta condamnait l'*interpretatio* par laquelle le stoïcisme s'efforçait de *reddere rationem* des fictions poétiques, et que Velléius reprochait à Diogène de Babylone de convertir les fables *ad physiologiam* (88), tous termes que nous venons de lire dans les vestiges des *Antiquités divines*. Enfin, le dessein de Varron allégoriste est de justifier les théologies civile et fabuleuse de leur apparence d'immoralité, de leur fournir un asile en établissant qu'elles transmettent le même message que la théologie naturelle, mais à travers un langage cultuel ou narratif; or cette intention aussi est stoïcienne : l'allégorie-asile-contre-l'immoralité de Varron ressortit bien à la même préoccupation que l'allégorie-contrepoison-de-l'impiété du pseudo-Héraclite (89). Par conséquent, aussi bien dans sa division tripartite de la théologie que dans l'interprétation allégorique qui en apparaît inséparable, Varron continue une tradition stoïcienne; Augustin lui-même, à qui pourtant l'ancien stoïcisme n'est guère familier, avait subodoré cette filiation; parlant des attributs du vrai Dieu que le théologien romain était parvenu, grâce à l'interprétation allégorique, à retrouver dans les dieux de la cité païenne, il doute que Varron ait tiré tous ces résultats de son propre fonds : « Et ce sont bien là sans doute les attributions que Varron, ce savant, cet esprit si pénétrant — *soit qu'il en ait reçu la tradition d'ailleurs*, soit qu'il les ait lui-même déterminées par conjecture — s'est efforcé de répartir entre les dieux choisis par je ne sais quelles interprétations physiques » (90). Les quelques exemples qui suivent confirmeront dans le détail cette origine stoïcienne de l'exégèse allégorique de Varron.

JANUS Le premier dieu de la théologie civile auquel Varron applique l'interprétation allégorique est Janus (91). Ainsi compris, Janus représenterait le monde; sa juridiction s'étend

(88) Cf. *supra*, p. 133, 139 et 140-141.
(89) Cf. *supra*, p. 160.
(90) *De ciu. dei* VII, 30, p. 346, 13-16, trad. p. 167.
(91) *Ibid.* VII, 7, p. 312, 4 : « Janus..., a quo sumsit exordium ».

surtout au commencement des choses, leur achèvement étant du ressort d'un autre dieu, Terminus (92). La traditionnelle double face de Janus joue son rôle dans cette exégèse cosmique, au moyen d'un raisonnement compliqué; Varron part d'une constatation voisine de la théorie microcosmique de la tête humaine (analogie de la tête et du cosmos, conception de la tête comme une réplique du cosmos à échelle réduite), telle qu'on la trouve, par exemple, dans le *Timée* de Platon (93) : notre cavité buccale, dit-il, quand nous l'ouvrons,

(92) *Ibid.*, p. 312, 5-7, = fgt. XVI, 8 b et 9 AGAHD, p. 203, 7-19. Cette conception de Janus comme symbole du monde ou du ciel est encore mentionnée, sans nom d'auteur, mais avec des justifications étymologiques que ne reproduit pas Augustin, par MACROBE, *Saturnales* I, 9, 11.

(93) Cf. H. HOMMEL, *Mikrokosmos*, dans *Rheinisches Museum f. Philologie*, n. F. 92, 1943-1944, p. 56-89, et A. OLERUD, *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le* Timée *de Platon. Etude de mythologie comparée*, Uppsala 1951, p. 9. Selon R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*[3], Leipzig-Berlin 1927, p. 180, la conception de l'homme comme microcosme serait d'origine indo-persique : le monde est considéré comme le « premier homme » dont chaque individu émane. L'idée est en tout cas présente dans le pythagorisme, comme le montre par exemple une *Vie* anonyme de Pythagore : l'homme est appelé microcosme (μικρὸς κόσμος), non pas parce qu'il est constitué des quatre éléments, ce qui est aussi le cas de tout animal, même du plus humble, mais parce qu'il a toutes les puissances du monde (πάσας ἔχει τὰς τοῦ κόσμου δυνάμεις); en effet, le monde comprend les dieux, les quatre éléments, les animaux sans raison, les plantes; et l'homme réunit en lui les puissances qui correspondent à chacune de ces classes d'êtres, à savoir la raison, la nature physique, la nature génératrice, la nature nutritive et accroissante; toutefois, l'homme, possédant toutes ces puissances, est inférieur dans chacune d'elles aux êtres qui n'ont que celle-là (ANONYMUS, *De uita Pythagorae* [*apud* PHOTIUM, *cod.* 259] 15, éd. Kiessling, p. 114; cf. J. CARCOPINO, *Virgile et le mystère de la IV^e Eglogue*[2], Paris 1943, p. 100-101). A partir de là, l'idée microcosmique se manifeste sous diverses formes. Tantôt s'introduit le thème intermédiaire de la cité, à laquelle est comparé soit l'homme (ARISTOTE, *De anim. motione* 10, 703 a 29-b 2 : l'organisme vivant ressemble à une cité bien ordonnée), soit l'univers (PHILON, *De opif. mundi* 50, 143-144 : l'univers a un gouvernement comme une cité bien policée). Tantôt l'on observe que le corps de l'homme est un mélange des quatre éléments constitutifs de l'univers (XÉNOPHON, *Mémor.* I, 4, 8; PLATON, *Timée* 42 e-43 a; PHILON, *Quis rer. diu. heres sit* 30, 153); de même ses facultés incorporelles, spécialement l'intelligence et l'âme, se retrouvent dans l'univers de façon plus abondante, plus pure et plus belle (PLATON, *Philèbe* 30 ab; XÉNOPHON, *ibid.*). Tantôt enfin l'on établit une correspondance entre telle faculté de l'homme et telle partie de l'univers; DIOGÈNE D'APOLLONIE, *testim.* 19 (= THÉOPHRASTE, *De sensu* 42) et fgts. 4 et 5 (= SIMPLICIUS, *Phys.* 151, 28 sq.) DIELS-KRANZ, II, p. 55, 28-56, 4 et 60, 19-62, 10, remarque que seuls les animaux qui respirent ont âme et pensée; c'est donc que l'âme et la pensée sont, dans l'homme, l'homologue de l'air dans le cosmos, c'est-à-dire de Dieu; l'air intérieur à l'homme est une petite partie de Dieu; PHILON, *De opif. mundi* 23, 69, commentant *Gen.* I, 27 sur l'homme créé à l'image de Dieu, tient que cette image est le νοῦς ; le νοῦς dans l'homme est analogue au logos de Dieu qui circule dans l'univers; plusieurs fois, il souligne le parallélisme qui existe entre le νοῦς ou la ψυχή dans l'homme et le ciel dans l'univers (*Quis rer. diu. heres sit* 48, 233; *De gigant.* 13, 60; *Quaest. in Gen.* IV, 215); de Philon, ce thème devait passer dans le christianisme; cf. par exemple ORIGÈNE, *In Gen. hom.* I, 2 et 8; AUGUSTIN, *Serm.* 57, VI, 6, *P. L.* 38, 388-389, et mes *Recherches sur le sens et les origines de l'expression CAELUM CAELI dans le livre XII des* Confessions *de S. Augustin*, dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin du Cange)*, 23, 1953, p. 261-262. Il en résulte

ressemble au monde; ce qui explique que les Grecs appellent le « ciel » (οὐρανός) (94), et qu'inversement des poètes latins app le ciel « palais » (*palatum*) (95); or cette cavité a deux issues, la bo et les dents vers l'extérieur, le gosier vers l'intérieur; par conséq le monde, construit sur le même plan que la cavité buccale, do aussi comporter deux issues, et c'est elles que symbolise le d visage, antérieur et postérieur, de la statue de Janus (96). Il même que l'on honore un double Janus, et l'on donne alors statue une quadruple face, qui exprime les quatre points card entre lesquels se divise le monde; cette interprétation spatiale également d'ailleurs s'appliquer au Janus à double face, pu l'Orient et l'Occident, à eux seuls, désignent couramment la to du monde (97).

SATURNE On se souvient de l'importance du mythe de Sa aux yeux des allégoristes stoïciens, de haute co de basse époque. Il occupe naturellement une place de choix l'exégèse de Varron. Autre point commun avec le stoïcisme class Varron, par exception, applique ici l'interprétation allégorique la théologie fabuleuse qu'à la théologie civile, il essaie d'expl la légende de Saturne plus que d'en justifier le culte. Sur cette ex varronienne de Saturne, nous avons la bonne fortune de po recouper (et d'ailleurs confirmer) le témoignage d'Augustin par de Tertullien, et aussi par des mentions anonymes de Macrobe.

A vrai dire, Tertullien lui-même ne nomme pas Varron; bien il rapporte l'exégèse de Saturne à *plusieurs* auteurs non précisés; on sait que cette pluralité anonyme recouvre généralement une source, et le contexte du livre II de l'*Ad nationes*, pour ne rie des recoupements que fournira dans un instant Augustin, dé

que, de ce qui est vrai dans l'animal, on peut induire ce qui l'est dans le T γὰρ ἐν μικρῷ κόσμῳ γίνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ (ARISTOTE, *Phys.* VIII, 2, 252 b 24- Carteron II, p. 106); MANILIUS, *Astr.* IV, 893 sq., observe de même que les h connaissent le monde parce que le monde est en eux. Cf. É. BRÉHIER, *Les idées sophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*[2], p. 169 et 173, et A.-J. FESTU *Ὑπομονή dans la tradition grecque*, dans *Recherches de science religieuse*, 21, p. 481, n. 12.

(94) Ainsi ARISTOTE, *De partibus animalium* B 17, 660 a 14, éd. Langkavel, ὑπὸ δὲ τὸν οὐρανὸν ἐν τῷ στόματι ἡ γλῶττα. L'analogie du ciel et du palais pr évidemment de leur commune forme voûtée.

(95) Ainsi ENNIUS dans CICÉRON, *De natura deorum* II, 18, 49, éd. Mayor II, 16-17 : « caeli palatum ».

(96) *De ciu. dei* VII, 8, p. 313, 12-17, = fgts. XVI, 10 à 13 AGAHD, p. 203, 20-2 où entre également le texte de la note suivante. La même correspondance allé entre le double visage de Janus et les deux portes du ciel est signalée par MA *Saturn.* I, 9, 9.

(97) *Ibid.*, p. 314, 1-8. MACROBE, *Saturn.* I, 9, 13, attribue à Gavius Bassus l en relation de Janus *quadriformis* avec les quatre points cardinaux.

suffisamment Varron. Tertullien s'en prend donc aux praticiens de l'allégorie physique, qui voient dans Saturne la représentation du temps, et se chargent d'expliquer conformément à cette identification l'origine, les attributs et l'activité infanticide du dieu; ils ne craignent même pas, pour asseoir leur interprétation, de bousculer l'orthographe pour faire se rejoindre le nom grec de Saturne et celui du temps : « Certains auteurs trouvent raffiné (*eleganter*) d'interpréter ces récits en physiciens, par le moyen d'une démarche allégorique (*physiologice per allegoricam argumentationem interpretari*) : Saturne serait ainsi le temps, ce qui expliquerait qu'il ait pour parents le Ciel et la Terre, eux-mêmes sans origine, qu'il soit armé d'une faux, parce que le temps interrompt toutes choses, enfin qu'il dévore ses propres enfants, parce que le temps absorbe en lui-même tout ce à quoi il a donné naissance. Jusqu'au nom de Saturne dont ils forcent le témoignage : en grec, "Saturne" (Κρόνος) équivaudrait à "temps" (χρόνος) » (98). Mais cette opportune concordance linguistique est propre au grec; aussi comprend-on, continue Tertullien, que les Latins se soient adressés à une autre étymologie, plus adaptée à leur idiome, et voient dans Saturne l'auteur de la fécondité de la terre, dans sa parèdre Ops la personnification du secours que cette fertilité apporte et de l'effort qu'elle exige : « Ils vont chercher également la raison de son nom latin dans les "semailles" (*a sationibus*), en supposant qu'il est le créateur par lequel les semences célestes sont déversées sur la terre. Ils lui adjoignent Ops, à la fois parce que les semences apportent le "moyen" (*opem*) de vivre, et parce qu'elles donnent leur fruit par le "travail" (*opere*) » (99).

Macrobe rapporte, de Saturne, des interprétations allégoriques très voisines. Après avoir mentionné une exégèse d'Apollodore, selon laquelle les chaînes de Saturne sont le symbole des liens par quoi la nature retient pendant neuf mois le fœtus humain dans le ventre de sa mère (100), Macrobe ajoute : « Mais "Saturne" (Κρόνος) et le

(98) TERTULLIEN, *Ad nationes* II, 12, 17, éd. Borleffs, p. 61, 28-62, 6, = fgt. XVI, 27 AGAHD, p. 207, 16-25. — Sur Saturne fils du Ciel et de la Terre, cf. HÉSIODE, *Théogonie* 137-138; sur sa faux, *ibid.* 174-175; sur sa pédophagie, *ibid.* 459-467. — Varron reprend là l'exégèse stoïcienne classique : le porte-parole du Portique dans le *De natura deorum* de Cicéron rappelle que, déjà, pour les fondateurs de l'école, Saturne symbolisait le temps « saturé des années » qu'il dévore (cf. *supra*, p. 126); un siècle après Varron, Cornutus développera cette allégorie dans le même sens : Cronos mangeur de ses enfants, c'est le temps qui absorbe sans cesse le devenir qu'il a lui-même engendré (cf. *supra*, p. 157-158). Mais on se souvient (p. 203-205) que l'exégèse néoplatonicienne du personnage de Saturne est tout autre; nous la retrouverons bientôt (p. 378 sq.), car Augustin lui-même l'invoque contre Varron. — Un bon commentaire de ce passage de Tertullien est fourni par M. HAIDENTHALLER, *Tertullians zweites Buch « Ad nationes » und » De testimonio animae », Übertragung und Kommentar*, dans *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, XXIII, 1-2, Paderborn 1942, p. 158-162.

(99) *Ad nat.* II, 12, 18-19, p. 62, 6-10, = fgt. XVI, 20 b AGAHD, p. 206, 1-5.

(100) MACROBE, *Saturnales* I, 8, 5. — Sur les chaînes de Saturne, cf. HÉSIODE, *Théog.* 490-491 et 718-720.

"temps" (χρόνος) se confondent. En effet, autant les mythologues (*mythici*) émiettent dans leurs fictions l'histoire de Saturne, autant les physiciens (*physici*) la rétablissent dans une certaine vraisemblance » (101). Les mythologues racontent, par exemple, que Saturne trancha les génitoires de son père Caelus, qu'il les jeta dans la mer, et qu'en naquit Vénus, laquelle, en souvenir de cette écume (ἀφρός) dont elle fut formée, prit le nom d'Aphrodite (102). Mais les physiciens dégagent de ce récit apparemment absurde un enseignement profond; d'abord que Saturne ait pour père Caelus signifie que le temps n'est pas antérieur au mouvement du ciel, dont il tire sa mesure : « Ce qu'ils veulent que l'on entende par là, c'est que, durant le chaos, le temps n'existait pas, tant il est vrai que le temps est une mesure fixe déterminée par la révolution du ciel. Le temps tire donc son origine du ciel, de même que Caelus aurait donné naissance à Cronos qui, nous l'avons dit, est χρόνος, le temps » (103); quant à l'épisode de la mutilation de Caelus et de la naissance de Vénus, il représente le moment où, le monde étant parvenu à son achèvement, le ciel cesse de répandre les semences génératrices des éléments, et où l'accouplement des animaux suffit à en perpétuer la race : « Et comme les semences de toutes les choses à engendrer après le ciel s'écoulaient du ciel, et que la totalité des éléments destinés à donner au monde sa plénitude se déployaient à partir de ces semences, dès que le monde fut achevé dans toutes ses parties et subdivisions, le moment arriva où le ciel cessa d'émettre les semences génératrices des éléments, dont la création était désormais accomplie » (104). Après avoir rapporté, de la mutilation de Caelus par Saturne, une conséquence étymologique saugrenue, selon laquelle Saturne devrait son nom au membre viril (σάθη) excisé (105), Macrobe reproduit, toujours anonymement, des exégèses qui expliquent quelle signification revêtent la faux de Saturne et sa voracité infanticide dans l'hypothèse où il représenterait le temps : « Quant à la faux, certains pensent qu'elle lui a été attribuée parce que le temps moissonne, tranche et coupe toutes choses. On lui prête l'habitude de dévorer ses fils et de les vomir ensuite; c'est encore pour signifier qu'il est le temps, par lequel toutes choses sont tour à tour produites et anéanties, et dont elles renaissent ensuite » (106); s'il a été chassé du trône par son fils, poursuit Macrobe, c'est que les moments écoulés sont chassés par

(101) *Ibid.* 1, 8, 6, éd. Eyssenhardt, p. 38, 9-11.
(102) *Ibid.* 1, 8, 6. — Sur la mutilation de Caelus et la naissance de Vénus, cf. *Théog.* 188-207.
(103) *Ibid.* 1, 8, 7, p. 38, 15-19. La mention du Chaos est une référence lointaine à *Théog.* 116.
(104) *Ibid.* 1, 8, 8, p. 38, 19-26.
(105) *Ibid.* 1, 8, 9.
(106) *Ibid.* 1, 8, 9-10, p. 39, 6-12. — Sur Saturne vomissant ses enfants, cf. *Théog.* 495-497.

leurs successeurs; s'il est enchaîné, c'est que tous les temps sont liés par une loi naturelle immuable (107). Après quelques pages consacrées à Janus, Macrobe revient à Saturne; les exégètes qu'il cite maintenant (mais ne nomme toujours pas) ont abandonné le symbolisme temporel pour faire du dieu et de son épouse Ops la personnification de la fécondité végétale, dans son origine céleste et dans son développement terrestre : « Quelques-uns même ont cru voir en ces divinités le ciel et la terre : Saturne tiendrait son nom de l' "ensemencement" (*a satu*), dont la cause provient du ciel, et la terre aurait été appelée Ops parce que c'est par son "moyen" (*ope*) que s'obtient la nourriture nécessaire à la vie humaine, ou bien par suite du "travail" (*opere*) qui fait venir les fruits et les récoltes » (108).

On ne saurait douter que ces interprétations de Saturne rapportées par Macrobe soient, au moins en partie, les mêmes que celles livrées plus haut par Tertullien; celles-ci, brèves et énigmatiques, se trouvent développées par celles-là, et leur compréhension facilitée. La phrase de Macrobe sur la solidarité du temps et du mouvement du ciel, sur l'inexistence du temps dans l'état chaotique de l'univers, explique celle de Tertullien sur la filiation céleste de Saturne; Saturne fils de Caelus, voilà le symbole du temps engendré et jalonné par la révolution du ciel; il y a là, de part et d'autre, référence à un *topos* platonicien et stoïcien selon lequel le temps, étant défini comme « la durée du mouvement du monde » (ou, ce qui est tout un depuis la célèbre équivalence posée par Platon (109), « la durée du mouvement du ciel »), τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως διάστημα, ne saurait être qu'immédiatement postérieur au monde (ou au ciel) (110). Toujours dans la perspective du symbolisme temporel de Saturne, les exégètes cités par Tertullien et par Macrobe se rencontrent pour voir dans la faux du dieu l'indication que le temps sectionne toutes choses ; pour l'un et l'autre encore, et en des termes voisins (*consumat*, dit le premier, et le deuxième : *absumantur*), Saturne dévorant ses enfants représente le temps qui absorbe ce à quoi il vient de donner naissance.

Mais le rapprochement allégorique de Saturne et du processus de l'insémination cosmique est plus intéressant, parce que moins banal, et la ressemblance des interprétations rapportées par Tertullien et par Macrobe devient ici saisissante : de part et d'autre, le nom même du dieu est mis en relation avec le mot latin qui traduit la notion de

(107) *Ibid.* I, 8, 11. — Sur Saturne évincé du trône par Jupiter, cf. *Théog.* 490-491.

(108) *Ibid.* I, 10, 20, p. 46, 12-17.

(109) Dans le *Timée* 28 b, éd. Rivaud, p. 140 : οὐρανὸς ἢ κόσμος.

(110) Cf. *supra*, p. 157 et note 38. Aux textes cités là, ajouter *S. V. F.* II, 509, p. 164, 16-17; II, 510, p. 165, 1; II, 512, p. 165, 11-12; II, 513, p. 165, 13-14, etc.; III, *Apollod.* fgt. 8, p. 260, 18-19; PHILON, *Leg. alleg.* I, 2; SEXTUS EMPIRICUS, *Hypotyp.* III, 136; ARISTOTE, *Phys.* IV, 11, 218 b 21-219 a 10. Cf. POHLENZ, *op. cit.*, I, p. 46 et II, p. 27. Je reviendrai longuement sur ce thème dans mon *Essai* annoncé *supra*, p. 317, note 45.

« semailles » ; de part et d'autre, on table sur une doctrine selon laquelle l'apparition de tout ce qui peuple le monde résulterait de semences déversées du haut du ciel sur la terre; l'auteur suivi par Macrobe ajoute que ces semences donnent d'abord naissance aux éléments, lesquels servent ensuite à la constitution des créatures définitives; mais pour l'un et l'autre exégètes, Saturne désigne l'auteur de ces semences célestes; et la mutilation du dieu, enchaîne subtilement la source de Macrobe, signifie le tarissement de cette insémination céleste, une fois le monde achevé et l'éclosion de nouvelles espèces suspendue, la conservation des espèces existantes étant alors suffisamment assurée par la reproduction naturelle. D'où provient cette théorie de la fécondation originelle de la terre par des semences tombées du ciel? Elle peut comporter une source poétique, telle l'affabulation de la *Théogonie* d'Hésiode sur les embrassements d'Ouranos et de Gaia (111); mais elle est certainement aussi à base de philosophie stoïcienne, dans laquelle la notion de σπέρμα occupe une place si importante : Cléanthe admettait par exemple l'existence de semences cosmiques qui donneraient naissance aux diverses parties de l'univers dans les temps convenables, de la même façon que la semence banale engendre les animaux particuliers (112); cette semence serait « déversée » (καταβληθέν), et rejoindrait la matière prête à la recevoir (113), etc. On voit la parenté entre cette théorie et les allégories qui nous occupent. Enfin, l'identité des sources utilisées par Tertullien et par Macrobe est incontestable dans l'exégèse du couple Saturne-Ops : des deux côtés, le dieu est préposé à l'émission des semences célestes, et la déesse représente la terre qui les accueille et leur permet de fructifier; surtout, le nom d'Ops est mis en rapport, ici et là, avec le « travail » de la terre et le « moyen » qu'elle procure aux hommes d'assurer leur nourriture.

Nous avons parlé d'une source commune aux deux écrivains latins, parce que tout détourne de penser que Macrobe ait pu utiliser Tertullien, et que tout indique que l'étroite ressemblance de leurs développements n'est nullement fortuite. Mais quelle peut être cette source commune, que ni l'un ni l'autre ne nomme? Nous avons vu que le contexte du II[e] livre de l'*Ad nationes* rend probable que Tertullien s'inspire de Varron. La coloration stoïcienne de la théorie du temps solidaire du mouvement céleste, et surtout de la doctrine de l'insémination cosmique, qui constituent le substrat philosophique de toute cette exégèse, renforce cette présomption, s'il est vrai que c'est au stoïcisme que Varron demande le plus souvent les principes de sa pensée. Mais le meilleur indice en faveur de l'origine varro-

(111) Hésiode, *Théog.* 126-133.
(112) Stobée, *Ecl.* I, 17, 3, = *S. V. F.* I, 497, p. 111, 22-25.
(113) Simplicius, *In Aristot. categ.* f. 78 B, = *S. V. F.* II, 499, p. 161, 28-30; cf. Philon, *De mundi opif.* 67, = *S. V. F.* II, 745, p. 212, 15.

nienne de cette interprétation allégorique de Saturne se trouve peut-être sous la plume de Macrobe, lorsqu'elle distingue entre les fictions familières aux *mythici* et la vérité poursuivie par les *physici*; car cette dualité évoque singulièrement celle de la théologie mythique et de la théologie physique, et pourrait bien à elle seule attester la signature de Varron, que les *Saturnales* citent d'ailleurs plusieurs fois. Aussi bien, l'on admet l'inspiration varronienne de la dernière citation de Macrobe sur Saturne et Ops (114); mais nous croyons que c'est trop peu dire, et qu'il faut assigner la même provenance aux divers textes du chapitre VIII que nous venons d'évoquer. Enfin, nous avons gardé en réserve un argument plus extrinsèque, mais non sans portée, que nous allons examiner maintenant : Augustin produit une exégèse allégorique de Saturne qu'il attribue, lui, nommément à Varron; or, elle recouvre plus d'une fois celle qui se dégage des vestiges anonymes conservés par Tertullien et Macrobe; c'est une preuve supplémentaire que ces deux auteurs sont effectivement redevables à Varron de leurs allégories saturniennes, autrement dit que ces allégories constituent un témoignage de l'effort pour sauver les théologies fabuleuse et civile dans le cadre de la tripartition théologique.

Augustin rapporte en effet la double interprétation, temporelle et séminale, de Saturne et la met au compte de Varron, tantôt expressément, tantôt en des formules plus vagues, mais derrière lesquelles on s'accorde à reconnaître une référence aux *Antiquités divines*. « Saturne, nous dit-on, est la durée temporelle (*temporis longitudo*) » (115); à l'intérieur de cette interprétation générale, l'épisode du dieu dévorant ses enfants reçoit la même signification, et parfois dans les mêmes termes, que chez Tertullien et Macrobe : « Ainsi cette légende, de toutes la plus barbare, la plus affreuse, Saturne dévorant ses enfants, il y a des gens qui l'entendent ainsi (*ita nonnulli interpretentur*) : la durée du temps, symbolisée par le nom de Saturne, consume (*consumat*) elle-même tout ce qu'elle engendre » (116). Augustin rapporte évidemment la justification de cette interprétation par le rapprochement Κρόνος-χρόνος; mais, ce qui est nouveau, il semble prêter à Varron l'usage d'une étymologie proprement latine pour appuyer la signification temporelle de Saturne, comme nous l'avons vu faire au Balbus de Cicéron (117); dans un texte de son traité *De l'accord des évangélistes* en effet, Augustin assigne à la légende de Saturne une explication evhémériste, et cite avec faveur quatre vers de l'*Énéide* selon lesquels il s'agirait d'un roi exilé, fondateur du Latium (118); mais cette explication, poursuit-il, ne rallie pas tous les suffrages, et il fait tenir à ses contradicteurs le langage suivant : « Il n'en va pas

(114) *Saturnales* I, 10, 20, = fgt. XVI, 20 c AGAHD, p. 206, 6-10.
(115) *De ciu. dei* IV, 10, p. 175, 18-19, trad. p. 351.
(116) *Ibid.* VI, 8, p. 288, 2-6, = fgt. XVI, 27 AGAHD, p. 207, 16-25, trad. p. 47.
(117) Cf. *supra*, p. 126.
(118) *Enéide* VIII, 320-324.

ainsi, disent-ils; il te plaît que celui dont on raconte cette histoire ait été un homme et un roi; mais nous, nous voyons dans Saturne le "temps universel", comme le montre aussi son nom grec; car il se nomme Cronos, ce qui, à condition d'ajouter une aspiration, est également le nom du temps; c'est pourquoi les Latins l'appellent Saturne, comme s'il était "saturé d'années" (*quasi saturetur annis*) » (119).

Dans son exposé de l'interprétation allégorique selon Varron, Augustin n'oublie pas l'autre aspect du symbolisme de Saturne, dans lequel le dieu est mis en relation avec la fécondité : « C'est, dit Varron, un des principaux dieux, qui possède la souveraineté sur toutes les semailles (*sationum*) » (120). Par suite de la polyvalence caractéristique du mythe, Saturne dévorant sa progéniture reçoit aussi une signification dans cette nouvelle perspective; la variété, voire l'arbitraire de l'interprétation physique de cet épisode légendaire n'a d'ailleurs pas échappé à Augustin; il remarque que chaque exégète en propose une explication différente (*alii alio modo*) (121) et lui fait dire ce qu'il veut : « Le dieu dévora ses enfants, à ce que racontent les poètes, et les physiciens interprètent l'épisode à leur fantaisie » (122). Bref, lorsque Saturne est préposé, non plus au temps, mais à l'insémination, cet épisode signifie que la semence ne tarde pas à revenir dans la terre qui lui a donné naissance : « Suivant l'opinion du même Varron, Saturne aurait un rapport avec les semences, qui retombent dans la terre d'où elles sont sorties » (123); « On a raconté, nous dit Varron, que Saturne dévorait ce qui était né de lui, parce que la semence retourne au lieu où elle est née » (124). On aura remarqué dans ces lignes d'Augustin un changement par rapport à l'exégèse varronienne telle qu'elle ressortait des témoignages de Tertullien et de Macrobe : il ne s'agit plus de l'insémination cosmique de style stoïcien, mais de semences végétales banales, et Saturne ne représente plus le ciel générateur des éléments, mais la terre productrice des plantes; cette dissonance est probablement le fait de Varron lui-même, puisqu'elle n'échappe pas à Augustin qui, comme nous le verrons, l'utilise contre lui. A cette interprétation rustique de Saturne s'intègrent les divers avatars de la vie du dieu. La mutilation de Caelus indiquerait ainsi pour Varron que la semence n'a pas son domaine dans le ciel, mais dans la terre : « Si les traditions, nous dit-il, rapportent que Saturne a mutilé son père le Ciel, cela

(119) AUGUSTIN, *De consensu euangelist.* I, 23, 34, éd. Weihrich, p. 33, 1-6, = fgt. I, 57 AGAHD, p. 163, 23-24.

(120) *De ciu. dei* VII, 13, p. 321, 4-5, = fgt. XVI, 20 a AGAHD, p. 205, 22-24, trad. p. 113.

(121) *Ibid.* VI, 8, p. 288, 8.

(122) *Ibid.* VII, 26, p. 339, 23-25, trad. p. 153.

(123) *Ibid.* VI, 8, p. 288, 6-8, = fgt. XVI, 22 à 26 AGAHD, p. 206, 17-207, 15 (où entrent également les textes de VII, 19 qui vont être cités immédiatement), trad. (légèrement modifiée) p. 47.

(124) *Ibid.* VII, 19, p. 328, 4-5, trad. p. 129.

signifie que la semence divine appartient à Saturne et non au Ciel » (125); la faux du dieu cesse de jouer un rôle cosmologique pour devenir un instrument aratoire : « Il a une faux, dit Varron, à cause de l'agriculture » (126). L'artifice de l'épouse de Saturne lui donnant à manger une motte de terre à la place de Jupiter (127) marquerait bizarrement que les semences furent enterrées à la main avant de l'être par la charrue : « Et qu'à la place de Jupiter une motte de terre lui ait été donnée à dévorer, cela signifie que les graines de la semence ont été d'abord enfouies à la main, avant qu'on ait découvert les avantages du labour » (128). Jupiter personnifiant, comme on le verra, la cause, son accession au trône représente la suprématie de la cause par rapport à la semence : « Varron explique que le triomphe de Jupiter, le fils, sur Saturne, le père, signifie l'antériorité de la cause, en rapport avec Jupiter, à la semence, en rapport avec Saturne » (129). Finalement, le symbolisme séminal de Saturne en rejoint le symbolisme temporel, par suite de l'intervention du temps comme facteur de la germination : « Varron dit que Saturne a été appelé Chronos, mot grec qui signifie le temps, parce que sans le temps, nous dit-il, aucune semence ne peut être féconde » (130).

Il est difficile de porter un jugement sur cette interprétation allégorique de Saturne par Varron; la question ne se trouve guère simplifiée du fait que l'on n'est pas sûr que Tertullien, Macrobe et Augustin ne forcent pas l'exégèse du théologien romain, peut-être jusqu'à la rendre plus incohérente qu'elle n'était en vérité; il faut avouer par exemple que le Varron de Macrobe (si du moins, comme nous le croyons, c'est dans les *Antiquités divines* que puise Macrobe) apparaît mieux inspiré que celui d'Augustin; ce qui ressort en tout cas, et de cette incohérence même, c'est la pratique, chez Varron, d'une riche exégèse allégorique du personnage de Saturne, directement commandée par le souci de sauver la théologie des poètes et celle de la cité en les ramenant à la théologie des philosophes, et par conséquent clairement exigée par le cadre même de la tripartition théologique.

JUPITER L'allégorie de Varron est plus sobre sur Jupiter que sur Saturne, du moins à en croire les traces que nous en conservons, et qui se limitent au témoignage d'Augustin. C'est pourtant à Jupiter que Varron assigne le plus grand rôle, puisqu'il

(125) *Ibid.*, p. 329, 6-8, trad. p. 131.
(126) *Ibid.*, p. 328, 20-21, trad. p. 129.
(127) On sait qu'HÉSIODE, *Théog.* 485-491, parle, non d'une motte, mais d'une pierre.
(128) *De ciu. dei* VII, 19, p. 328, 5-8, trad. p. 129.
(129) *Ibid.* VII, 18, p. 327, 17-20, = fgt. XVI, 21 AGAHD, p. 206, 11-16, trad. p. 127.
(130) *Ibid.* VII, 19, p. 329, 13-15, trad. p. 131.

le charge de symboliser la réalité à ses yeux la plus divine, l'âme du monde; cette valeur expressive, d'ailleurs, n'épuise pas le symbolisme de ce dieu, puisqu'il représente également l'éther, ou encore le ciel. Augustin a commodément groupé ces diverses significations allégoriques de Jupiter : « Ils peuvent donc, s'appuyant sur toutes les raisons d'ordre physique (*physicis rationibus*), et sur toutes les discussions qu'ils voudront, soutenir, tantôt que Jupiter est l'âme de ce monde matériel, que c'est lui qui remplit et meut l'ensemble de cette masse formée et composée de quatre éléments, ou d'un plus grand nombre, si bon leur semble; tantôt qu'il en cède certaines parties à sa sœur et à ses frères; tantôt qu'il est l'éther et qu'il enveloppe d'en haut Junon, qui est l'air répandu au-dessous de lui; tantôt qu'il est lui-même tout le ciel, air compris, et qu'il féconde de ses pluies et de ses semences productrices la terre qui se trouve être à la fois son épouse et sa mère (aucune honte à cela dans l'ordre des choses divines!); tantôt (pour ne pas citer toutes les hypothèses), qu'il est le dieu unique auquel, selon l'opinion de beaucoup de gens, fait allusion un poète fameux (131) : "Car le dieu circule à travers toutes les terres, toute l'étendue de la mer et dans les profondeurs du ciel" » (132).

Toutefois, la polyvalence symbolique de Jupiter est peut-être moins considérable que ne l'insinue Augustin. En effet, si l'éther et le ciel en constituent deux significations bien distinctes, il semble que la dernière interprétation mentionnée dans le texte précédent (Jupiter représentant le dieu omniprésent à l'univers) rejoint la première (Jupiter signifiant l'âme du monde), que l'une et l'autre constituent deux expressions voisines d'un symbolisme unique. Cette identité apparaît bien dans la suite du développement d'Augustin; car cet auteur consacre plusieurs pages à montrer comment, dans la dernière hypothèse, Jupiter, réalité divine immanente à l'univers et diffusée à travers lui, revêt une forme spéciale pour accomplir chacune des innombrables fonctions cosmiques, et se différencie en une pluralité de dieux secondaires qui ne sont que les divers aspects de ce dieu-Protée : Neptune, c'est Jupiter dans la mer; Pluton, Jupiter dans la terre; Liber, Jupiter dans la vigne, etc. (133); il y aurait dans cette conception une sorte de monothéisme et une critique du pluralisme des dieux traditionnels, qui traduisent simplement les différents attributs du dieu unique : « Dès lors apparaît l'illusion de ceux qui tiennent pour une pluralité de dieux, puisqu'il est à lui seul tous les dieux, soit qu'on les considère comme parties ou fonctions de Jupiter, soit que la puissance spirituelle qu'on croit répandue

(131) VIRGILE, *Géorgiques* IV, 221-222.

(132) *De ciu. dei* IV, 11, p. 177, 9-21, = fgt. I, 15 a et b AGAHD, p. 149, 15-25, trad. p. 355. Bien que ne portant pas le nom de Varron, ce texte et plusieurs des suivants s'en inspirent sans aucun doute; cf. ANGUS, *op. cit.*, p. 155.

(133) *De ciu. dei* IV, 11, p. 177, 22-179, 3.

partout ait reçu les noms de plusieurs dieux d'après les éléments constitutifs de ce monde visible et les formes multiples des opérations de la nature » (134); et Augustin conclut que voir ainsi dans chacun de ces dieux une partie, ou mieux une puissance de Jupiter revient à faire de lui l'âme du monde : « Qu'à lui seul il soit tous ces dieux, toutes ces déesses, lesquels seraient, au gré de certains, des parties du dieu; ou, comme d'autres l'admettent, des forces de Jupiter : c'est la solution préférée de ceux qui veulent voir en lui l'âme du monde, opinion en faveur auprès des gens distingués et des grands intellectuels » (135); on ne saurait mieux dire que c'est tout un de considérer Jupiter comme l'âme du monde ou comme le dieu immanent à l'univers. Simplement, il y aurait là deux expressions d'une interprétation identique : la première serait peut-être plus proprement médio-platonicienne et varronienne, étant donné que l'âme du monde, on s'en souvient, constitue la réalité divine par excellence dans la philosophie d'Antiochus d'Ascalon et dans la théologie naturelle de Varron (136); la seconde, qui voit dans les dieux traditionnels des spécifications d'une divinité unique, relève d'un stoïcisme scolaire, et nous l'avons déjà rencontrée chez le Balbus du *De natura deorum* de Cicéron (137).

Cette interprétation varronienne de Jupiter apparaît encore sous la plume d'Augustin dans le traité *De l'accord des évangélistes*; ici, l'accent est mis sur l'aspect vitaliste de l'âme du monde, qui devient le « souffle vivifiant » de l'univers, *spiritus uiuificans* : Jupiter représenterait ce souffle, et, dans cette perspective, même l'égide (138) recevait son explication cosmique, qui n'est d'ailleurs pas précisée : contrairement à la théorie evhémériste qui a toujours la préférence d'Augustin, certains « prétendent qu'ils n'adorent pas en Jupiter un homme mort, que ce n'est pas à un homme mort qu'ils ont dédié le Capitole, mais au souffle qui donne la vie à toutes choses et emplit l'univers; qu'ils interprètent à leur guise son bouclier fait d'une

(134) *Ibid.* VII, 13, p. 320, 25-321, 3, trad. p. 113.

(135) *Ibid.*, p. 179, 5-9, trad. p. 359.

(136) On notera toutefois que cette interprétation de Zeus comme signifiant l'âme du monde est elle-même stoïcienne; Chrysippe posait nettement l'équivalence : Zeus = ἡ τοῦ ὅλου ψυχή (PHILODÈME, *De pietate* 11, = *S. V. F.* II, 1076, p. 315, 3-4); Cornutus la reprend (cf. *supra*, p. 157-158). Mais Varron accorde peut-être à cette idée plus d'importance que ne faisait le stoïcisme classique, et lui ajoute un accent propre.

(137) Cf. *supra*, p. 127. On rencontre la même conception chez le stoïcien Diogène de Babylone, pour qui, selon PHILODÈME, *De pietate* 15 (= *S. V. F.* III, fgt. 33 *Diog. Babylon.*, p. 217, 14-17), Poséidon serait la partie de Zeus affectée à la mer, Héra celle affectée à l'air, Athèna celle affectée à l'éther. Cf. dans le même sens DIOGÈNE LAERCE VII, 147 (= *S. V. F.* II, 1021, p. 305, 20-25).

(138) Bouclier de Zeus, fait de la peau de la chèvre Amalthée, qui l'avait nourri, enfant, sur l'Ida; cf. *Iliade* IV, 167, etc.

peau de chèvre en l'honneur de sa nourrice!» (139). Selon la tradition stoïcienne, les tenants de cette exégèse physique y voient le moyen de sauver du grotesque le mythe de la rivalité de Saturne et de Jupiter (toujours l'effort varronien pour racheter la théologie fabuleuse en la convertissant en théologie naturelle!), et invoquent à l'appui de leur dieu immanent au monde un vers fort opportun de la III^{e} *Églogue* (140) : « Ces fables, disent-ils, doivent être interprétées par les sages, ou alors tomber dans le ridicule (*aut interpretandae aut ridendae*); quant à nous, le Jupiter que nous adorons, c'est celui dont Virgile dit que "tout est plein de Jupiter", c'est-à-dire le souffle qui donne la vie à toutes choses » (141). Et cette conception cosmique de Jupiter amène Varron (enfin nommé, bien qu'il ait inspiré également toutes les citations antérieures d'Augustin) à le rapprocher du Dieu juif, qui se définit en effet lui-même par sa fonction animiste : « Varron a donc bien fait de penser que Jupiter était adoré par les Juifs, puisqu'il dit par son prophète (142) : *J'emplis le ciel et la terre* » (143).

A cette conception de Jupiter comme l'âme du monde ou la force divine immanente au monde s'en substitue parfois chez Varron une autre toute proche, selon laquelle ce dieu figurerait simplement le monde. Cette exégèse ne se rencontre pas dans les *Antiquités divines*, mais dans un passage d'un autre traité varronien *De cultu deorum*, où l'auteur commentait deux vers de son ami Valérius Soranus sur Jupiter « père et mère » de toutes choses; Varron justifiait cet attribut androgyne en observant que, le mâle étant celui qui répand la semence, la femelle étant celle qui la reçoit, et Jupiter désignant le monde, le dieu est bien appelé mâle et femelle puisque toutes les semences proviennent du monde pour y rentrer (144) : « C'est pourquoi, dit-il, Soranus a écrit que Jupiter est père et mère et, tout aussi vraiment,

(139) AUGUSTIN, *De consensu euangelist.* I, 23, 34, p. 32, 10-14, = fgt. I, 57 AGAHD, p. 163, 23-24.

(140) VIRGILE, *Eclog.* III, 60; il est douteux que ces citations de Virgile soient le fait de Varron, qui n'a guère eu le temps de connaître le poète; elles seraient alors introduites soit par Augustin, reconstruisant les doctrines qu'il rapporte en y mêlant des illustrations étrangères, soit par un auteur intermédiaire qui aurait arrangé au goût du jour l'enseignement de Varron. C'est un exemple de la difficulté qu'il y a parfois à reconstituer la pensée du théologien romain en la débarrassant des additions ultérieures, peut-être déformantes. En tout cas, il est hors de doute que le fond de toutes ces exégèses est bien varronien. — Cette citation de la III^{e} *Églogue* revient souvent chez Augustin, relativement au même sujet; cf. *De ciu. dei* IV, 9; IV, 10; VII, 9, etc.

(141) *De consensu* I, 23, 31, p. 29, 8-11.

(142) JÉRÉMIE XXIII, 24.

(143) *De consensu* I, 23, 31, p. 29, 11-13; cf. encore I, 22, 30 et 27, 42; *De ciu. dei* IV, 31, p. 205, 12-13, et XIX, 22, éd. Hoffmann II, p. 411, 11, = fgt. I, 58 b AGAHD, p. 163, 32-164, 8.

(144) *De ciu. dei* VII, 9, p. 316, 24-317, 3; cf. encore VII, 11, p. 319, 1-2.

qu'il est à lui seul un et toutes choses, car le monde est un, et tout est contenu en lui seul » (145).

L'équivalence varronienne : Jupiter = l'éther n'est pas non plus sans intérêt; elle est solidaire d'une autre, selon laquelle l'air serait figuré par Junon : « Pourquoi avoir donné pour femme à Jupiter Junon, qui est appelée "sa sœur et son épouse" (146)? C'est, nous dit-on, que traditionnellement (*accipimus*) nous représentons Jupiter dans l'éther, Junon dans l'air ; et ces deux éléments sont unis, l'un plus haut, l'autre plus bas » (147). Cette correspondance d'un couple divin à deux éléments distincts, mais juxtaposés, ne s'arrêterait d'ailleurs pas à Jupiter et Junon : Neptune et Salacia figureraient la surface et le fond de la mer, Pluton et Proserpine le haut et le bas de la terre (148); Minerve enfin, que les poètes font naître du cerveau de Jupiter, représenterait pour cette raison la partie supérieure de l'éther (149). Mais Varron n'innove rien dans cette deuxième exégèse allégorique de Jupiter; il ne fait que reprendre une notion très courante dans le stoïcisme classique; déjà Chrysippe voyait dans Zeus la personnification de l'éther (151); l'idée de faire de Héra le symbole de l'air est également fort répandue chez les stoïciens (152), et remonte même au *Cratyle* de Platon, qui fournit du symbolisme une justification étymologique naïve (153); de sorte que le pseudo-Héraclite reste bien dans la ligne du Portique, lui pour qui l'enchaînement de Héra par Zeus narré au XV^e chant de l'*Iliade* représente la solidarité naturelle de l'éther et de l'air (154).

Varron n'est pas plus original dans sa troisième interprétation physique de Jupiter, qui figure maintenant le ciel, Junon désignant la terre. Augustin observe que cette doctrine se fonde moins sur les imaginations des poètes que sur la réflexion des philosophes, à qui Virgile l'aurait empruntée : « L'un est le ciel, l'autre la terre [...] Cette opinion se rencontre aussi dans les livres des doctes et des

(145) *Ibid.*, p. 317, 4-6, trad. p. 105-107. — Soranus rejoignait là une tradition orphique, selon laquelle l'union des deux sexes étant nécessaire à toute génération, Dieu générateur devait être mâle et femelle (cf. LACTANCE, *Diuin. instit.* IV, 8, 4-5, éd. Brandt, p. 296, 2-6); PHILODÈME, *De piet.* 16, 6-9 (= DIELS, *Doxogr.*, p. 549 b), attribue cette bisexualité à Zeus, et explique ainsi qu'il ait pu, à lui seul, donner naissance à Athèna; les stoïciens en tiraient par l'allégorie une allusion à la physique de l'air, selon un témoignage d'Athénagore cité *infra*, p. 406-407.

(146) *Énéide* I, 46.

(147) *De ciu. dei* IV, 10, p. 174, 12-15, = fgt. I, 21 AGAHD, p. 152, 4-20, trad. p. 349.

(148) *Ibid.*, p. 174, 20-24. Sur Neptune et Salacia, voir encore VII, 22; sur Pluton et Proserpine, VII, 23 et 28.

(149) *Ibid.*, p. 175, 9-11.

(151) Cf. PHILODÈME, *De piet.* 11, = *S. V. F.* II, 1076, p. 315, 16; CICÉRON, *De nat. deor.* I, 15, 40, = *S. V. F.* II, 1077, p. 316, 5, etc. Voir *supra*, p. 126.

(152) Cf. *S. V. F.* II, 1066, p. 313, 7; II, 1075, p. 314, 31-32; II, 1079, p. 316, 24-25, etc., et *supra*, p. 126.

(153) PLATON, *Cratyle* 404 c : en répétant plusieurs fois de suite le nom de Héra, l'on finit par entendre ἀήρ.

(154) Cf. *supra*, p. 160-162.

sages païens. Et Virgile puise, non pas dans les fictions poétiques, mais dans les livres des philosophes (*neque de figmentis poeticis, sed de philosophorum libris*), quand il écrit (155) : "Alors le Père tout-puissant, l'éther aux pluies fécondes, descend dans le sein de son épouse heureuse" — c'est-à-dire dans le sein de Tellus ou de la Terre » (156), l'éther étant ici mis, comme Augustin le dit plus loin, pour le ciel tout entier, « air compris », par opposition à la terre. Ainsi, Augustin lui-même indique clairement que cette exégèse de Jupiter et de Junon avait été formulée avant Virgile, qui la connaissait, et qui, par conséquent, emploie le langage mythique consciemment, en en sachant exactement la portée et l'artifice. Mais on peut ajouter que l'exégèse en question préexistait également à Varron; car elle aussi est usuelle dans le stoïcisme classique, pour lequel Zeus figure le ciel (157), y compris l'air qui entoure la terre (158), tandis que Héra correspond, non pas peut-être explicitement à la terre, du moins à la matière, qui lui ressemble fort (159).

Il existe enfin chez Varron une quatrième exégèse allégorique de Jupiter, omise par le texte récapitulatif de *Cité de Dieu* IV, 11, mais que nous avons déjà effleurée à propos de Saturne (160) : Jovis ou Jupiter « est un dieu, nous disent-ils, ayant pouvoir sur les causes par lesquelles tout s'opère dans ce monde » (161); à l'appui de l'importance de cette nouvelle fonction de Jupiter, Varron cite le vers classique de Virgile (*Géorgiques* II, 490) sur la connaissance des causes comme facteur de bonheur; mais ce Jupiter préposé aux causes aurait pu se trouver en conflit avec Janus, dieu des commencements, les deux attributions étant voisines; Varron lève la difficulté en réservant à Jupiter la juridiction sur les causes en quelque sorte finales, qui ne se bornent pas à promouvoir le début d'une réalisation, mais la conduisent jusqu'à sa conclusion, et se distinguent ainsi de la fonction purement inchoative dévolue à Janus : « C'est, dit Varron, que Janus tient en ses mains l'origine des choses (*prima*) et Jupiter leur accomplissement (*summa*). Aussi la souveraineté lui est-elle justement déférée, car l'accomplissement l'emporte sur l'origine; sans doute l'origine précède dans le temps, mais l'accomplissement l'emporte en dignité » (162). — En conclusion, nul exemple mieux que l'interprétation de Jupiter ne montre combien Varron, dans son

(155) VIRGILE, *Géorgiques* II, 325-326.
(156) *De ciu. dei* IV, 10, p. 175, 22-176, 1, trad. p. 351-353.
(157) ZÉNON *apud* MINUCIUS FÉLIX, *Octauius* 19, 10, = *S. V. F.* I, 169, p. 43, 30.
(158) CHRYSIPPE *apud* PHILODÈME, *De piet.* 11, = *S. V. F.* II, 1076, p. 315, 19-20; *Scholia in Aratum* v. 1, = *S. V. F.* II, 1100, p. 320, 19-21.
(159) CHRYSIPPE *apud* ORIGÈNE, *C. Celsum* IV, 48, = *S. V. F.* II, 1074, p. 314, 29.
(160) Cf. *supra*, p. 335.
(161) *De ciu. dei* VII, 9, p. 314, 23-24, = fgt. XVI, 14 AGAHD, p. 204, 14-15, trad. p. 101.
(162) *Ibid.*, p. 315, 2-5, = fgt. XVI, 15 AGAHD, p. 204, 26-29, trad. p. 101.

effort pour faire passer la théologie fabuleuse au plan de la théologie naturelle, se pose en continuateur fidèle de l'exégèse allégorique des stoïciens; dès maintenant, l'on comprend comment les polémistes chrétiens, désireux de ruiner le vieil allégorisme profane, ont été fondés à concentrer leurs attaques sur ce qui en était la forme quasi contemporaine et l'héritage authentique, à savoir la classification tripartite de la théologie, telle qu'elle apparaissait dans les *Antiquités divines*.

LA GRANDE MÈRE Dans son interprétation de la légende et du culte de la Cybèle phrygienne (163), Varron, plus indépendant du stoïcisme pour le contenu de l'exégèse, en demeure du moins très proche pour la forme; son dessein est toujours d'excuser l'immoralité, particulièrement rebutante, attachée au mythe et à la liturgie de cette déesse, en y montrant l'indication déguisée d'un enseignement physique du meilleur aloi. La Grande Mère représente à ses yeux la terre; et, dans cette perspective, les divers attributs de la déesse, son tambourin, sa couronne de tours, son lion familier, son cortège de castrats bruyants et frénétiques, la station assise qui lui est habituelle, reçoivent une explication en rapport avec la cosmographie de l'époque et les préceptes de la vie rustique : « Varron veut qu'il n'y ait qu'une seule déesse, Tellus. C'est elle, dit-il, qu'on appelle aussi la Grande Mère; elle porte un tambourin, ce qui signifie qu'elle est le disque terrestre; elle a des tours sur sa tête qui signifient les villes; elle est représentée assise, car tandis qu'autour d'elle tout se meut, elle ne se meut pas. On a mis des Galles au service de cette déesse, ce qui signifie que ceux qui n'ont pas de semence doivent s'attacher à la terre, car c'est en elle qu'on trouve toutes les semences. Ils s'agitent autour d'elle, et cela enjoint aux cultivateurs de ne jamais se reposer, car ils ont toujours à faire. Le fracas des cymbales signifie le heurt des outils et tous les bruits qu'on entend lorsqu'on cultive un champ; les cymbales sont en bronze, parce qu'on cultivait jadis avec le bronze avant la découverte du fer. On place auprès d'elle un lion libre mais apprivoisé, pour montrer qu'il n'est aucun sol, si mal situé et si vraiment sauvage, qu'on ne doive dompter et cultiver » (164). Que la Grande Mère désigne effectivement la terre, Varron en trouve une confirmation dans son nom même, et il soumet encore à une investigation étymo-

(163) Sur l'histoire romaine de cette déesse, voir H. GRAILLOT, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, dans *Biblioth. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome*, 107, Paris 1912; FR. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*[4], Paris 1929, p. 43 sq.; J. CARCOPINO, *La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis*, dans *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1942, p. 49-171.

(164) *De ciu. dei* VII, 24, p. 335, 26-336, 11, = fgt. XVI, 46 a AGAHD, p. 213, 16-214, 8, trad. p. 145-147. Cf. de même *ibid.*, p. 337, 6-16.

logique fantaisiste, bien dans les habitudes stoïciennes, les autres déesses qui personnifient pour lui la même réalité, à savoir Ops, Proserpine et Vesta : « C'est Tellus, écrit-il, qu'on retrouverait sous les noms d'Ops parce que le travail (*opere*) l'améliore, de Mère parce qu'elle a une abondante fécondité, de Grande parce qu'elle produit les aliments, de Proserpine parce que c'est d'elle que les blés sortent peu à peu (*proserpant*), de Vesta parce que l'herbe est son vêtement (*uestiatur*) » (165).

D'Attis, compagnon de Cybèle, et de sa valeur symbolique, Varron ne dit mot; Augustin le félicite de ce silence, qu'il attribue, non pas à l'ignorance, mais au dégoût, et à l'impossibilité de découvrir une interprétation décente de cette peu ragoûtante légende, que même les païens sont réduits à regarder, selon la théorie evhémériste, comme la simple histoire d'un homme mutilé (166). En réalité, le silence de Varron procède sans doute d'une raison moins édifiante, à savoir le caractère exotique d'Attis et son absence, au Ier siècle avant J.-C., du panthéon romain, où il ne fut introduit que par l'empereur Claude (167). Voulant néanmoins dire un mot de l'allégorie d'Attis, Augustin remédie à la lacune de Varron par le témoignage des « érudits et philosophes de la Grèce, qui ont longuement parlé de cette admirable et sainte histoire » (168); il emprunte ainsi au traité Περὶ ἀγαλμάτων de Porphyre (169) une interprétation physique qui assimile Attis, ou plus exactement ses *uirilia*, à la fleur qui tombe avant la production du fruit : « A cause de l'aspect printanier de la nature, plus agréable qu'aux autres saisons, Porphyre, philosophe célèbre, a pensé qu'Attis signifiait les fleurs, et qu'il avait été mutilé parce que la fleur tombe avant le fruit. Ce n'est donc pas l'homme lui-même, ou ce semblant d'homme appelé Attis, mais ses parties viriles qu'on a comparées à une fleur » (170).

ALLÉGORIES DIVERSES Si Varron reste muet sur le symbolisme d'Attis, il consacre encore quelques notations à l'interprétation allégorique de divers dieux, mais sans s'y attarder autant qu'il faisait de Saturne et de Jupiter. Dans un

(165) *Ibid.*, p. 336, 14-17, trad. p. 147.
(166) *Ibid.* VII, 25, p. 338, 10-13 et p. 338, 21-339, 3.
(167) Cf. CARCOPINO, *op. cit.*, p. 51 sq.
(168) *De ciu. dei* VII, 25, p. 338, 12-13, trad. p. 151.
(169) Cf. ANGUS, *op. cit.*, p. 182-183. Le texte de Porphyre dont s'inspire Augustin est conservé dans la *Préparation évangélique* d'EUSÈBE III, 11, 12, éd. Bidez, fgt. 7, p. 10*, 1-7; le voici : « Attis et Adonis présentent un rapport (ἀναλογίᾳ) avec les fruits. Attis est pour sa part le symbole des fleurs qui apparaissent prématurément au printemps, et qui tombent avant l'achèvement de la fécondation; aussi lui a-t-on attribué l'ablation des organes virils, parce que les fruits n'ont pas atteint l'épanouissement de leur germination. Quant à Adonis, il est le symbole (σύμβολον) de la récolte des fruits accomplis ». Cf. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident...*, p. 172 et n. 2.
(170) *De ciu. dei* VII, 25, p. 338, 13-18, trad. p. 151.

passage de son opuscule *Contre Marcion*, Tertullien remarque que les adeptes de la religion païenne sont envahis par la honte en pensant aux aventures si humaines de leurs dieux, et trouvent une échappatoire à ce sentiment dans l'allégorie physique; ils font ainsi de Jupiter, de Junon, de Vesta, des Camènes (171), de la Grande Mère, des « lions » mithriaques (172), le symbole des éléments dans leurs différents états, cependant que la sépulture et l'exhumation d'Osiris (173) représentent le cycle indéfini de la fertilité terrestre : « La superstition banale elle-même, celle qui s'adonne à l'idolâtrie courante, comme elle se prend à avoir honte, devant ses statues, du nom et des légendes des personnages morts depuis longtemps qui s'y rattachent, trouve un refuge dans l'interprétation physique (*ad interpretationem naturalium refugit*), et dissimule astucieusement son déshonneur, en faisant de Jupiter la représentation de la substance ignée (*figurans Iouem in substantiam feruidam*), et de sa femme Junon celle de la substance aérienne, selon la phonétique des mots grecs. Vesta figurerait de même le feu, les Camènes l'eau, et la Grande Mère la terre rasée de ses moissons, labourée à force de bras et baignée par l'irrigation. Pareillement Osiris, sans cesse enterré, recherché parmi les vivants et retrouvé dans la liesse, devient avec leurs raisonnements (*argumentantur*) le symbole de la confiance dans les moissons qui reviennent à leur point de départ, dans leur germe de vie et dans l'année qui recommence, cependant que les lions de Mithra, soumis à leur philosophie (*philosophantur*), sont le signe (*sacramenta*) de la nature sèche et brûlante. Les substances les plus élevées par la situation ou l'état se prêtent ainsi plus facilement à passer pour des dieux qu'elles ne semblent indignes de Dieu » (174).

Ce texte est intéressant à plus d'un titre. Dans l'ordre du vocabulaire d'abord, il enregistre, pour exprimer une notion essentielle à la démarche allégorique, à savoir que telle représentation sensible est le « signe » de telle réalité plus abstraite, l'apparition du mot *sacramentum*, qui fera fortune dans la théologie chrétienne (175).

(171) Nymphes des sources; cf. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, art. *Camenae*, dans DAREMBERG I, 2, p. 857-858.

(172) Dans le culte de Mithra, les adeptes étaient divisés en plusieurs catégories, qui correspondaient aux étapes de l'initiation du néophyte, et l'un de ces grades était celui des « lions »; les titulaires de ce grade revêtaient dans les cérémonies un déguisement approprié à leur nom, comme on peut le voir sur certains bas-reliefs. Cf. FR. CUMONT, art. *Mithra*, dans DAREMBERG III, 2, p. 1948 b.

(173) Nous retrouverons ce symbolisme d'Osiris chez Athénagore et Firmicus Maternus, cf. *infra*, p. 408-409 et 417-418.

(174) TERTULLIEN, *Aduersus Marcionem* I, 13, éd. Kroymann, p. 307, 15-308, 1.

(175) Sur l'emploi augustinien du mot *sacramentum* en relation avec l'allégorie, on verra les pages minutieuses de C. COUTURIER, « *Sacramentum* » *et* « *Mysterium* » *dans l'œuvre de saint Augustin*, dans H. RONDET, M. LE LANDAIS, A. LAURAS, C. COUTURIER, *Études augustiniennes*, dans collect. *Théologie*, 28, Paris 1953, p. 161-332, spécialement les p. 189-255 sur « *Sacramentum* »*-symbole*.

Dans l'ordre des idées, on comprend facilement la fonction de ce développement sur l'allégorie païenne dans l'ensemble de l'argumentation de Tertullien contre Marcion; les marcionites en effet, apparentés au pessimisme gnostique, niaient que Dieu eût créé le monde, pour la raison que le monde serait indigne de Dieu (176); contre cette dévaluation du monde, Tertullien leur remontre que les Grecs et autres païens eux-mêmes, loin de mépriser l'univers matériel, l'ont divinisé en l'identifiant, dans son ensemble ou dans ses parties, à leurs dieux traditionnels grâce à l'interprétation allégorique physique. Mais la question se pose de savoir où Tertullien a puisé ces exemples d'allégorie païenne; la ressemblance qui apparaît entre plusieurs d'entre eux et certains fragments des *Antiquités divines* permet de conjecturer que, tout comme dans l'*Ad nationes*, l'apologiste africain a emprunté ici une partie de son information à Varron. Nous avons vu en effet que Varron établissait une équivalence symbolique entre Junon et l'air, entre la Grande Mère et la terre travaillée par l'agriculture; nous verrons dans un instant son sentiment sur Vesta comme figure du feu; il accordait également une valeur allégorique aux Camènes, comme il ressort du commentaire de Servius à la VIe *Églogue*, et aussi de la *Cité de Dieu* (177); quant au mot de Tertullien sur Jupiter symbole de l'élément igné, il se laisse facilement réduire, par suite de l'identité de l'éther et du feu, au rapprochement qu'opérait Varron entre le même dieu et l'éther; simplement Tertullien ajoute la correspondance étymologique grecque entre Zeus et l'eau qui bout (ἡ ζέουσα οὐσία), jeu de mots fort ancien (178) dont Varron d'ailleurs a pu lui-même faire mention, même si Augustin n'a pas jugé bon de le retenir. On comprend que ces ressemblances aient déterminé plusieurs historiens (Schwarz, Haidenthaller) (179) à voir dans Varron la source de ce passage de l'*Aduersus Marcionem*, bien que Agahd ne l'ait pas compté au nombre des fragments des *Antiquités divines*. Toutefois, il ne faudrait pas étendre l'inspiration

(176) Cf. MONCEAUX, *op. cit.*, p. 314-319.

(177) SERVIUS, *ad Verg. Eclog.* VI, 21; AUGUSTIN, *De ciu. dei* IV, 11, p. 178, 19-20. Cf. fgt. XIV, 17 a-c AGAHD, p. 168, 13-169, 4.

(178) Ce rapprochement étymologique Ζεύς-ζέω était certainement usité dans l'allégorisme stoïcien, comme le montrent divers passages d'Athénagore et des *Homélies pseudo-clémentines* que nous rencontrerons bientôt (*infra*, p. 396-397, p. 406 et note 66); mais il y a laissé peu de traces; avant le stoïcisme, à peine peut-on en trouver une mention dans EMPÉDOCLE, *apud* AÉT. I, 3, 20 : Δία... λέγει τὴν ζέσιν καὶ τὸν αἰθέρα, comme *apud* STOBÉE I, 10, 11 b, p. 121 W. : Ἐμπεδοκλῆς Δία... λέγει τὴν ζέσιν (= *testim.* 33 DIELS-KRANZ, I, p. 289, 17-20). Cf. encore LACTANCE, *Diu. instit.* I, 11, 16, éd. Brandt, p. 39, 1-2 : « Ζεύς siue Ζήν appellatus est, non ut isti putant a *feruore* caelestis ignis... »; PROBUS, *In Vergilii Bucol.* VI, 31, éd. Thilo-Hagen, p. 333, 1-2, voit dans le « Zeus lumineux » d'Empédocle (fgt. 6 DIELS-KRANZ, I, p. 312, 1) la désignation symbolique du feu, parce que le propre du feu est de « bouillir » : « accipiamus Ζεὺς ἀργής ignem, qui sit ζέων et candens, quod ignis est proprium »; voir sur cette question K. ZIEGLER, art. *Zeus*, dans ROSCHER VI, col. 576.

(179) Cf. SCHWARZ, *art. cit.*, p. 431-432; HAIDENTHALLER, *op. cit.*, p. 158-162.

varronienne à la totalité du morceau; car Varron, pour la même raison qui lui a fait passer sous silence le personnage d'Attis, n'a vraisemblablement rien dit du symbolisme physique d'Osiris et de Mithra; en effet, même si ces deux dieux ont pu recruter des adeptes à Rome dès l'époque de Varron, leur admission officielle est bien postérieure, puisque le culte égyptien d'Osiris fut intronisé par l'empereur Caligula, et le culte persique de Mithra par l'empereur Commode (180); or on sait que les *Antiquités divines* tiennent seulement compte des pratiques religieuses reconnues à la fin de la République romaine.

Parmi les divinités secondaires, Varron voyait dans Vesta le symbole du feu, non plus du feu cosmique ou éther, figuré par Jupiter, mais de celui qui brûle dans les foyers domestiques; il discernait une correspondance allégorique entre la stérilité du feu et la virginité des servantes de Vesta : « Voilà pourquoi des vierges sont habituellement consacrées à son service, vu que rien ne naît du feu; de même que rien ne naît d'une vierge » (181). Quant à Mercure, on n'a trouvé aucune partie du monde, aucun élément auxquels le rapporter, mais on a fait de lui le symbole du langage, divin ou humain; à son propos, Varron évoque l'étymologie grecque stoïcienne que nous avons notée chez le pseudo-Héraclite (182), et qui mettait le nom d'Hermès en relation avec l' « interprétation » des sentiments intimes assurée par le discours; il lui substitue un jeu de mots latin, dans lequel le nom de Mercure se trouve expliqué par la fonction d' « intermédiaire » que le langage assume entre les hommes; toujours dans la perspective de ce symbolisme du langage, il justifie encore les attributs de Mercure, son sobriquet de « messager », et son intervention dans le négoce : « C'est le langage lui-même qui est appelé Mercure, comme l'indiquent les interprétations qu'on donne de ce dieu; on l'a, dit-on, appelé Mercure, c'est-à-dire *medius currens*, parce que le langage court, intermédiaire (*medius currat*) entre les hommes; on l'appelle en grec Hermès parce que le langage, ou l'interprétation, celle-ci en rapport évident avec le langage, s'appelle ἑρμηνεία; il préside aussi au commerce parce qu'entre vendeurs et acheteurs, c'est le langage qui sert d'intermédiaire; les ailes qu'il porte à la tête et aux pieds signifient que le langage vole comme un oiseau à travers les airs; on l'appelle messager (*nuntium*) parce que le langage sert à énoncer (*enuntiantur*) toutes les pensées » (183). Apollon et Diane enfin, conformément à l'exégèse stoïcienne courante que nous avons plusieurs

(180) Cf. Fr. Cumont, *Les relig. orientales dans le paganisme romain*, p. 78 et 139.

(181) *De ciu. dei* iv, 10, p. 176, 11-12, = fgt. XVI, 64 b Agahd, p. 219, 11-14, trad. p. 353.

(182) Cf. *supra*, p. 166. Sur l'équivalence stoïcienne : Hermès = le discours, cf. Diogène de Babylone *apud* Philodème, *De musica* iv (= *S. V. F.* III, fgt. 90 *Diog. Babyl.*, p. 234, 38-235, 1).

(183) *De ciu. dei* vii, 14, p. 322, 8-17, = fgt. XVI, 30 et 31 Agahd, p. 208, 6-19, trad. p. 117.

fois rencontrée (184), figurent principalement le soleil et la lune; accessoirement, Apollon représente l'art de la divination et celui de la médecine; sa sœur est aussi la déesse des chemins, et c'est pourquoi ils sont stériles de même qu'elle est vierge; dans les flèches qu'ils portent l'un et l'autre, il faut enfin voir les rayons que le soleil et la lune dardent du ciel sur la terre (185); cette dernière notation symbolique est elle aussi stoïcienne, et l'on se souvient que le pseudo-Héraclite y recourt pour justifier les traits meurtriers d'Apollon dans l'*Iliade* (186).

Une page du traité d'Augustin *Sur la doctrine chrétienne* présente un autre aspect de l'activité exégétique de Varron; en effet, alors que les précédentes interprétations figurées des dieux romains relevaient de l'allégorie physique des stoïciens, en reproduisaient toujours l'esprit, et souvent la lettre, Varron s'apparente ici à l'exégèse réaliste d'un Palaephatos ou d'un Strabon; les légendes divines traditionnelles ne lui apparaissent plus comme le symbole de théories cosmologiques, mais comme l'amplification poétique d'événements en réalité assez humbles; toutefois, ces histoires banales, sur lesquelles se greffent par affabulation les mythes héroïques, ne sont pas elles-mêmes entièrement gratuites, ni dépourvues de toute portée didactique; elles se trouvent parfois exprimer à leur façon une vérité d'ordre physique, par où réapparaît l'allégorie; dans cette nouvelle perspective, le mythe ne traduit plus directement un enseignement théorique; le déguisement narratif s'effectue en deux temps : d'abord, une vérité physique quelconque inspire un événement réel; après quoi cet événement subit une transfiguration poétique qui le magnifie aux dimensions d'une légende divine; mais, dans cette légende, un allégoriste perspicace peut et doit discerner l'enseignement physique qui lui a donné indirectement naissance. Un exemple fera comprendre ce double processus. Soit le mythe traditionnel des neuf Muses, filles de Jupiter et de Mémoire; le prendre à la lettre serait une erreur, que Varron réfute en montrant qu'il s'est construit à partir d'un fait réel et banal : une cité, voulant offrir à un temple trois statues, les avait mises au concours entre trois sculpteurs; mais ceux-ci réussirent des œuvres d'une égale beauté, et la cité, incapable de choisir entre elles, les acquit toutes les neuf; sur cette base historique, Hésiode édifia la légende des neuf Muses divines (187); voilà pour le passage de l'événement au mythe. Mais ce n'est pas par hasard, ni à la suite d'une admonition surnaturelle, que la cité avait passé commande de trois statues; c'est parce que tout son musical comporte une triple

(184) Cf. *supra*, p. 126, 128-129, etc.
(185) *De ciu. dei* VII, 16, p. 324, 13-18, = fgt. XVI, 32 et 59 AGAHD, p. 209, 1-4 et 218, 3-8.
(186) Cf. *supra*, p. 162-163.
(187) Cf. HÉSIODE, *Théog.* 35-103, surtout 75-79; 915-917, etc.

origine, selon qu'il est produit par la voix humaine, par un instrument à vent ou par un instrument à percussion; par suite, il convenait que les images exécutées en l'honneur de la culture musicale fussent au nombre de trois, pour rappeler la triple nature du son; voilà pour la traduction de la vérité physique dans l'événement historique. Seulement la légende, issue de l'événement, traduit elle aussi, par cet intermédiaire, la vérité physique; le mythe des neuf Muses, bâti à partir de l'épisode des trois statues, exprime comme lui et par lui la triple origine du son; si nous supprimons l'événement médian, nous sommes ramenés à l'interprétation allégorique courante, qui s'attache à retrouver, sous le déguisement d'une légende divine, une signification physique. Voici d'ailleurs le texte d'Augustin :

« Il ne faut pas écouter les erreurs des superstitions païennes, qui ont imaginé (*finxerunt*) de faire des neuf Muses les filles de Jupiter et de Mémoire. Elles ont été réfutées par Varron, dont je ne sais s'il peut y avoir chez eux homme mieux informé et plus curieux que lui de ces matières. Il dit en effet qu'une cité — j'ignore laquelle, car j'en ai oublié le nom — mit au concours entre trois artistes l'exécution, par chacun d'eux, de trois statues de Muses, destinées à être placées en offrande dans le temple d'Apollon; celui des artistes qui aurait sculpté les plus belles statues verrait son œuvre retenue par préférence et recevrait commande. Or il arriva que ces artistes mirent tous trois au jour des œuvres d'une égale beauté, qui toutes les neuf plurent à la cité et furent toutes achetées, pour être consacrées dans le temple d'Apollon; et Varron ajoute que, plus tard, le poète Hésiode leur assigna des noms. Ce n'est donc pas Jupiter qui a engendré les neuf Muses, ce sont trois artisans qui en ont créé chacun trois. Mais si cette cité avait mis trois statues en adjudication, ce n'est pas qu'elle les avait vues en songe, ni qu'elles s'étaient manifestées au nombre de trois aux yeux de quelqu'un de ses habitants; mais c'est qu'il était facile d'observer que tout son, qui constitue la matière de la musique, comporte naturellement une triple forme : ou bien il est vocal, comme c'est le cas de ceux qui chantent à l'aide de leur seul gosier, sans accompagnement instrumental; ou bien il résulte d'un souffle, comme dans les trompettes et les flûtes; ou bien il est l'effet d'une percussion, comme dans les cithares, les tambours et tous autres instruments qui résonnent quand ils sont frappés » (188).

LES MYSTÈRES DE SAMOTHRACE

Une place à part doit être acccordée, dans l'exégèse allégorique de Varron, à l'interprétation des mystères de Samothrace, par suite de sa portée philosophique et des influences doctrinales

(188) AUGUSTIN, *De doctrina christiana* II, 17, 27, *P. L.* 34, 49, = fgt. XV, 10 a AGAHD, p. 190, 10-24.

qui s'y manifestent. Macrobe, reflétant l'enseignement de Varron, expose les données du problème : suivant les conclusions d'une allégorie physique que nous avons déjà rencontrée (189), Minerve figurerait la partie supérieure de l'éther, Jupiter en représenterait la partie moyenne, Junon serait l'air inférieur et la terre; Tarquin l'Ancien, à la suite de son initiation aux mystères de Samothrace, réunit ces trois divinités solidaires dans un même temple (190), le Capitole. De ces trois statues divines, ainsi reliées aux mystères de Samothrace, Varron donnait au XV^e^ livre de ses *Antiquités divines* une interprétation nouvelle, dont il note lui-même avec gravité le caractère inédit; selon lui, les statues de Jupiter, de Junon et de Minerve seraient respectivement le symbole du ciel, de la terre et des idées exemplaires platoniciennes : « C'est encore la même idée qui inspire, au livre précédent, une interprétation analogue des célèbres mystères de Samothrace : Varron y annonce, avec une manière de solennité religieuse, qu'il va donner des aperçus doctrinaux inconnus même aux gens de Samothrace, et qu'il leur en fera connaître la teneur. Il dit en fait qu'il a découvert là-bas à plusieurs indices que de leurs statues l'une signifie le ciel, l'autre la terre, et l'autre les modèles archétypes que Platon appelle les idées (*exempla rerum, quas Plato appellat ideas*); il veut qu'on reconnaisse en Jupiter le ciel, en Junon la terre, en Minerve les idées » (191). Le ciel et la terre en question ne désignent nullement les deux grandes réalités physiques habituellement connues sous ces noms, mais deux principes cosmologiques, actif et passif : « Certaines vraisemblances conduisent Varron à voir dans le ciel ce qui agit (*quod faciat*), dans la terre ce qui se prête à l'action (*quae patiatur*) » (192); de sorte que la triade des dieux capitolins, soumise à une interprétation allégorique judicieuse, exprime les trois facteurs qui, pour Platon, déterminent la constitution de l'univers, « le ciel par qui les choses se font (*a quo fiat*), la terre de laquelle elles se font (*de qua fiat*), le modèle selon lequel elles se font (*exemplum secundum quod fiat*) » (193).

La possibilité manque des recoupements par lesquels l'on pourrait mettre en doute la véracité de Varron prétendant produire là une interprétation originale. Admettons qu'il soit l'inventeur de cette exégèse, du moins sous sa forme groupée et synthétique; car l'on en trouverait facilement tous les éléments dans la théologie allégorique stoïcienne. C'est ainsi que Chrysippe voit couramment dans Zeus la cause

(189) Cf. *supra*, p. 339.
(190) MACROBE, *Saturnales* III, 4, 8, éd. Eyssenhardt, p. 173, 7-13.
(191) AUGUSTIN, *De ciu. dei* VII, 28, p. 343, 18-24, = fgt. XV, 4 AGAHD, p. 188, 16-24, trad. p. 161-163.
(192) *Ibid.*, p. 343, 14-16, trad. p. 161.
(193) *Ibid.*, p. 343, 24-26, trad. p. 163.

(αἴτιος) du monde (194), celui qui a fait (πεποιηκέναι) le monde (195), le démiurge (δημιουργόν) de l'univers (196); c'est même à cette activité productrice, au fait que le monde a été suscité par lui (δι' ὃν ou δι' αὐτόν), que Zeus devrait l'accusatif de son nom (Δία) (197); nous ne sommes donc pas éloignés du Jupiter « par qui les choses se font » de Varron. Il existe même chez Chrysippe une interprétation conjointe de Zeus et d'Héra qui s'apparente fort à l'exégèse varronienne de Jupiter et de Junon; il s'agit d'une peinture de Samos, où le dieu et la déesse étaient représentés dans une posture passablement obscène, et que le philosophe stoïcien, selon le témoignage d'Origène (198), interprétait (παρερμηνεύει) comme une leçon de cosmologie : Zeus aurait figuré le dieu créateur du monde, Héra signifiant la matière qui accueille en elle, en vue de l'arrangement de l'univers, les « raisons séminales » émises par le dieu. Sans doute Varron, à propos de Junon, ne parle-t-il pas expressément de la matière; mais il formule bien la même idée quand il voit en elle la substance « passive » « de laquelle se font les choses », et le Zeus créateur correspond assez exactement à son Jupiter « actif »; là encore, il pourrait donc s'inspirer de l'exégèse de Chrysippe. Cette éventualité est plus chanceuse en ce qui concerne le symbolisme de Minerve; toutefois Justin rappelle que les stoïciens, dans leur effort pour découvrir une signification physique à la naissance inusitée d'Athèna sortant de la tête de Zeus, voyaient dans cette déesse l'image de la « pensée primitive » (πρώτην ἔννοιαν) du monde qui se trouvait dans l'esprit du dieu lorsqu'il le créa par son verbe (199); voilà qui rejoint sensiblement la Minerve de Varron, considérée comme le « modèle idéal selon lequel les choses se font ». Le théologien romain pouvait donc recueillir dans la tradition stoïcienne tous les composants de son allégorie de la triade capitoline; l'originalité lui revient en tout cas d'en avoir construit la synthèse et de l'avoir appliquée aux mystères de Samothrace acclimatés en Italie par Tarquin.

Mais il est plus intéressant de rechercher l'origine des présupposés philosophiques de cette interprétation, et de confirmer à son occasion ce que nous disions précédemment du rôle du moyen platonisme dans la formation doctrinale de Varron. Sans doute cette exégèse accuse-t-elle des emprunts stoïciens (nous ne parlons plus maintenant

(194) Cf. Diogène Laërce vii, 147 (= *S. V. F.* II, 1021, p. 305, 21); Philodème, *De piet.* 11 (= *S. V. F.* II, 1076, p. 315, 6), etc.

(195) Galien, *De qualit. incorpor.* 5 (= *S. V. F.* II, 323, p. 115, 37-38).

(196) *Ibid.* 6 (= *S. V. F.* II, 323 a, p. 116, 12-13).

(197) Stobée, *Eclog.* i (= *S. V. F.* II, 1062, p. 312, 22-23); Jean Lydus, *De mens.* iv, 48 (= *S. V. F.* II, 1063, p. 312, 32-33); Diog. Laer. vii, 147 (= *S. V. F.* II, 1021, p. 305, 20), etc.

(198) Origène, *C. Celsum* iv, 48 (= *S. V. F.* II, 1074, p. 314, 25-30). D'autres auteurs, païens et chrétiens, mentionnent encore cette exégèse de Chrysippe; nous les retrouverons *infra*, p. 454.

(199) Justin, *Apol.* i, 64 (= *S. V. F.* II, 1096, p. 320, 3-6).

des emprunts proprement allégoriques, mais des réminiscences de philosophie stoïcienne); le plus net d'entre eux concerne le dualisme d'un principe actif et d'un principe passif, assimilés respectivement au ciel et à la terre; car les stoïciens répartissaient les éléments en « drastiques » (δραστικά) et « passifs » (παθητικά), et faisaient entrer dans le premier groupe le feu et l'air (auxquels peut se ramener le ciel), la terre et l'eau (qui s'apparentent et se laissent réduire à l'appellation générale de « terre ») dans le second (200). Mais l'inspiration stoïcienne s'arrête là, et encore ne joue-t-elle pas à l'état natif; elle est clairement abandonnée, dès qu'apparaît le recours à un triple principe pour expliquer la constitution de l'univers. Une brève, mais suggestive histoire de la théorie des principes dans l'Antiquité a été esquissée par Sénèque dans sa *Lettre* 65 *à Lucilius*; il y expose, au rebours de la chronologie, le sentiment des trois grandes tendances philosophiques, représentées par les stoïciens, Aristote et Platon; nous y voyons que les stoïciens tenaient pour un strict dualisme des principes, réduits à la matière passive (*quod fit*) et à la cause active (*quod facit*), c'est-à-dire à ce *unde fiat aliquid* et à ce *a quo fiat aliquid* (201); ce dualisme des principes entraînait pour eux un monisme de la cause, ramenée à la seule raison créatrice de Dieu (202); ils étaient conduits par là à rejeter nettement un troisième principe, introduit par Platon, à savoir l'idée exemplaire sur le modèle de laquelle le monde aurait été fait, et à bannir l'addition, à la matière (*unde* ou *ex quo*) et à la cause (*a quo*), d'une hypothétique norme idéale (*ad quod*), dont ils réduisaient le rôle à celui d'un instrument, comparable au ciseau et à la lime de l'artiste (203). C'est l'indice qu'à Rome même, et moins d'un siècle après Varron, l'on tenait la théorie du triple principe pour irréductible au stoïcisme, comme elle l'est d'ailleurs en réalité.

Mais, dans son exégèse de la triade capitoline, Varron fait précisément intervenir ce triple principe : ses deux premières substances, le ciel *a quo fiat aliquid* et la terre *de qua fiat*, se laissent bien identifier à la cause et à la matière des stoïciens, comme l'indique la similitude des prépositions; mais dès qu'il introduit, sous le couvert de Minerve, un modèle idéal du monde, il suit Platon, comme d'ailleurs il le dit. Augustin a beau l'accuser de n'être pas un platonicien orthodoxe, en arguant que « Platon attribue à ces idées une telle puissance que,

(200) Cf. NÉMÉSIUS, *De nat. hom.* 5 (= *S. V. F.* II, 418, p. 137, 37-39); GALIEN, Περὶ πλήθους 3 (= *S. V. F.* II, 439, p. 144, 27-28), etc. Voir É. BRÉHIER, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* [2], Paris 1951, p. 119.

(201) SÉNÈQUE, *Epist.* 65 *ad Lucil.* 2, éd. Préchac, p. 106; 3, p. 107. SEXTUS EMPIRICUS, *Adu. math.* X, 7 (= *S. V. F.* II, 501, p. 162, 21), donne les expressions grecques correspondantes : la ὕλη est τὸ ἐξ οὗ τι γίγνεται, l'αἴτιον est τὸ ὑφ' οὗ . Cf. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 114 sq.

(202) SÉNÈQUE, *ibid.* 4, p. 107, et 12, p. 110. Cf. BRÉHIER, *op. cit.*, p. 114 sq.

(203) *Ibid.* 7 et 8, p. 108; 13, p. 110.

pour lui, ce n'est pas d'après elles que le ciel a rien fait, mais d'après elles que le ciel même a été fait » (204); il oublie simplement que le ciel de Varron ne désigne pas le firmament matériel, mais le démiurge auteur du monde, qui, s'il n'est pas supérieur aux Idées, crée du moins à leur imitation selon la cosmogonie du *Timée*. L'exégèse varronienne de la triade divine Jupiter-Junon-Minerve repose donc sur un mélange de platonisme et de stoïcisme; elle confirme que le stoïcisme pur n'est pas la seule source philosophique de Varron, ni même la plus habituelle, mais que ce rôle revient au platonisme stoïcisant, caractéristique, nous l'avons vu, du moyen platonisme; s'il faut avancer un nom pour désigner l'inspirateur doctrinal de cette exégèse, celui d'Antiochus d'Ascalon, déjà responsable des vues de Varron sur l'âme du monde, vient naturellement à l'esprit; et de fait, son intervention a pu être mise en lumière par d'excellents historiens (205).

L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE DU CULTE DES STATUES Cette interprétation de la triade capitoline nous conduit à un dernier aspect de l'exégèse allégorique de Varron; car son objet n'était pas proprement la personnalité légendaire de Jupiter, Junon et Minerve, mais bien les statues de ces dieux rassemblées au Capitole; il ressort d'ailleurs de textes déjà cités (206) que, par suite de la priorité de la théologie civile sur la théologie fabuleuse dans les préoccupations de Varron, il est moins urgent à ses yeux de justifier les mythes des poètes que de montrer la signification profonde des statues divines et de leur culte.

Or, on rencontre dans l'œuvre d'Augustin plusieurs allusions, malheureusement anonymes, aux efforts tentés par les païens pour réhabiliter la vénération des statues de leurs dieux par le moyen d'une interprétation allégorique. Deux *Enarrationes in psalmos* se font l'écho de ces tentatives. L'*Enarratio* sur le psaume XCVI mentionne un *nescio quis disputator* qui, ne voulant pas passer pour plus sot que le psalmiste, sait bien que la statue qu'il honore ne voit ni n'entend; mais il revendique le droit d'utiliser cette statue visible pour faire monter sa dévotion jusqu'au *numen* invisible en l'honneur de qui elle a été érigée; Augustin, pour sa part, n'approuve pas cette dialectique, dans laquelle il voit un passage du mal au pis, de l'idole au démon : « Mais voici que se présente je ne sais quel raisonneur, qui se prenait pour un savant et dit : "Pour ma part, ce n'est pas cette pierre que j'honore, ni cette statue dépourvue de sentiment; car si votre prophète a pu savoir que

(204) *De ciu. dei* VII, 28, p. 343, 26-28, trad. p. 163.
(205) Cf. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, dans *Problemata*, I, Berlin 1930, p. 15-20, et Boyancé, *art. cit.*, p. 78.
(206) Cf. *supra*, p. 324-326, 343, etc.

de tels objets *ont des yeux et ne voient pas* (*Psaume* CXIII, 5), comment ignorerais-je, moi, que cette statue n'a pas d'âme, qu'elle ne voit pas de ses yeux, ni n'entend de ses oreilles ? Ce n'est donc pas elle que j'honore; mais je rends un culte à l'objet que je vois, et je me soumets au dieu que je ne vois pas." Quel est ce dieu ? "C'est une certaine puissance divine invisible, dit-il, préposée à cette statue." En rendant ainsi raison de leurs statues, ils se prennent pour d'habiles gens, parce que, refusant le culte des idoles, ils s'adonnent à celui des démons » (207).

L'*Enarratio* sur le psaume CXIII signale que, sous couleur d'une religion plus spirituelle, certains protestent que les images divines sont pour eux le symbole des grandes réalités physiques, comme on ne finirait pas d'en énumérer des exemples; que si on leur reproche d'adorer par conséquent des corps, ils introduisent une deuxième transposition et ripostent que leur culte ne s'adresse pas en réalité aux éléments eux-mêmes, mais aux divinités qui en sont maîtresses; mais Augustin ne se laisse pas prendre à leurs arguties, et montre que l'une et l'autre de ces interprétations tombent sous le coup d'une sentence de l'*Épître aux Romains* : « Ils se prennent pour les adeptes d'une religion plus épurée, ceux qui disent : "Ce n'est pas une statue, ni un démon que j'honore; mais je regarde l'image corporelle comme le signe de la chose que je dois honorer." Voilà pourquoi ils interprètent les statues, en sorte que l'une signifierait la terre, d'où leur usage de l'appeler temple de Tellus; l'autre la mer, comme c'est le cas pour la statue de Neptune; une autre l'air, telle la statue de Junon; une autre le feu, telle la statue de Vulcain; une autre la planète Lucifer, telle l'image de Vénus; une autre le soleil, une autre la lune, aux statues desquels ils donnent des noms analogues à celui de Tellus; une autre signifierait tel astre, une autre tel autre, ou telle ou telle créature; car nous ne suffirions pas à énumérer tous ces symbolismes. Que si l'on vient à les critiquer à nouveau sur ce sujet, à leur reprocher d'honorer des corps, — ce qui est surtout vrai pour la terre, la mer, l'air et le feu, dont nous avons l'usage sous la main; car les corps célestes, que notre propre corps ne peut toucher ni atteindre, sinon par nos rayons visuels, ne les font pas autant rougir, — ils osent répondre que ce n'est pas les corps eux-mêmes qu'ils honorent, mais les puissances divines préposées à leur gouvernement. Aussi une seule sentence de l'Apôtre prononce-t-elle leur châtiment et leur condamnation, quand il dit : *Ils ont changé la vérité de Dieu en mensonge, ils ont honoré et servi la créature plutôt que le Créateur, qui est béni dans les siècles* (*Rom.* I, 25). Car, dans la première partie de cette sentence, il a condamné les statues, et, dans la seconde, leur interprétation (*interpretationes simulacrorum*) : quand ils donnent à des images fabriquées par un artisan le nom des choses que Dieu lui-même a fabriquées, ils changent en

(207) Augustin, *Enarr. in psalm.* xcvi, 11, *P. L.* 37, 1244.

effet *la vérité de Dieu en mensonge*; et en prenant ces choses pour des dieux, en leur accordant des honneurs divins, ils servent *la créature plutôt que le Créateur, qui est béni dans les siècles* » (208).

Il n'est pas douteux que ces deux *Enarrationes* décrivent — et condamnent — une même tendance du paganisme. Il y a, de leur relation, un indice matériel dans le fait que la seconde est le commentaire d'un passage du *Psaume* CXIII cité dans la première. L'une et l'autre font état d'un effort anonyme pour justifier le culte des statues en arguant qu'il s'adresse en réalité à la puissance divine invisible préposée à l'image de pierre (*numen quod praesidet simulacro*), et dont celle-ci est le signe. Simplement, la deuxième *Enarratio* morcelle cette transposition, et introduit un relais entre le *simulacrum* et le *numen* : les statues sont d'abord tenues pour le symbole des éléments physiques et des astres, comme l'attestent de nombreux exemples; si l'on objecte que cette interprétation aboutit à diviniser des choses matérielles passablement galvaudées, ses défenseurs en ajoutent une autre, par laquelle éléments et astres deviennent à leur tour l'expression des divinités qui les gouvernent. Dans les deux *Enarrationes*, Augustin critique cette attitude; elle tombe dans l'adoration des démons, dit le premier texte; dans le second texte, les païens se défendent dès l'abord de cette accusation; Augustin en appelle alors contre eux à une phrase de saint Paul, qu'il analyse habilement pour trouver en elle la condamnation des deux étapes de l'interprétation allégorique des statues : passer de la statue à l'élément dont elle serait le signe, c'est, dit-il, confondre indûment l'œuvre d'un homme et l'œuvre de Dieu; mais passer de l'élément à la divinité qui est censée l'organiser, c'est ravaler le Créateur au niveau de la créature. Il y a donc, de la première *Enarratio* à la seconde, un enrichissement à la fois dans l'exposé de la position des allégoristes païens et dans l'appréciation critique à laquelle Augustin soumet leur effort; mais, bien qu'inégalement différenciée, cette position demeure en substance la même, et s'exprime plusieurs fois par les mêmes mots; quant à la critique augustinienne, l'un de ses arguments au moins se retrouve dans les deux textes, à savoir la suffisance de ces païens, qui se prennent pour des savants, des habiles, des spirituels (*sibi uidentur*... plusieurs fois répété).

Augustin fait encore mémoire de l'interprétation allégorique du culte des statues dans un passage du *De doctrina christiana* : « Les Gentils, qui avaient pour dieux des statues faites de main d'homme, ne s'étaient pas trouvés aussi près [de la vérité que les Juifs]. Et si parfois certains d'entre eux s'efforçaient d'interpréter ces statues comme des signes (*tanquam signa interpretari*), ils les rapportaient au culte et à la vénération de la créature. A quoi me sert en effet que la statue de Neptune, par exemple, ne doive pas être tenue pour Dieu même, mais qu'elle signifie la totalité de la mer, ou même toutes

(208) *Enarr. in psalm.* CXIII, II, 4, *P. L.* 37, 1483-1484.

les autres eaux, qui jaillissent des sources ? [...] À quoi me sert donc que la statue de Neptune soit rapportée à cette signification, sinon peut-être à me détourner du culte de l'une comme de l'autre ? Car pour moi aucune statue, quelle qu'elle soit, pas plus que la totalité de la mer, n'est Dieu. Toutefois, je l'avoue, l'aveuglement est plus profond de prendre pour dieux les œuvres des hommes, que de diviniser les œuvres de Dieu; mais, à nous, il est prescrit d'aimer et d'honorer un seul Dieu, créateur de toutes ces choses dont les païens vénèrent les statues soit comme des dieux, soit comme les signes et les images des dieux. Si donc le fait de s'attacher à un signe, utilement institué, à la place de la réalité même qu'il est chargé de signifier, est une servitude charnelle, combien en est-ce une plus grande de prendre des signes institués en vue de réalités inutiles, pour ces réalités ! A supposer même que l'on rapporte ces signes à ce qu'ils signifient et que l'on fasse à l'esprit un devoir d'honorer le signifié, on ne sera pas pour autant libéré du poids de la servitude et du voile de la chair » (209). Ce texte s'insère dans un développement destiné à mettre l'exégète chrétien en garde contre l'erreur navrante qui consisterait à prendre une expression biblique figurée dans son sens propre, ou plus généralement un signe pour la réalité qu'il signifie (210); parmi les Juifs, certains eurent le tort de s'attacher aux signes pour eux-mêmes, mais la plupart, grâce à leur foi bien implantée, évitèrent le piège, et en retirèrent au contraire un profit pédagogique (211). Les païens, en revanche, poursuit Augustin, succombèrent généralement à l'idolâtrie des statues divines; quelques-uns sans doute leur reconnurent une valeur de signe, et en firent le symbole de grandes réalités physiques, telle la mer; Augustin admet que cette dernière attitude est plus méritoire que l'idolâtrie bornée, dans la mesure même où les œuvres divines l'emportent sur les humaines; toutefois, elle s'y ramène en quelque sorte, puisqu'elle aboutit à substituer à Dieu les éléments, c'est-à-dire la créature au Créateur. Cette interprétation allégorique des statues, on le voit, apparaît bien de la même veine que la tentative païenne décrite dans les textes précédents; elle correspond exactement à la première phase de la transposition signalée par l'*Enarratio* sur le psaume CXIII, dont elle reprend l'exemple de Neptune, et la critique augustinienne demeure substantiellement la même de l'un à l'autre de ces témoignages.

La question se pose alors de savoir quels sont les auteurs païens dont Augustin rapporte ainsi anonymement les efforts allégoristes. On connaît, parmi les théologies païennes auxquelles il avait accès, plusieurs tentatives de réhabilitation du culte des statues divines.

(209) AUGUSTIN, *De doctr. christ.* III, 6-7, 11, *P. L.* 34, 70.
(210) *Ibid.* III, 5, 9.
(211) *Ibid.* III, 6, 10.

L'une d'elles s'exprime dans une *Lettre* de l'empereur Julien *à Théodore, grand prêtre*. Sa particularité est de se rencontrer d'assez près avec la doctrine rapportée dans l'*Enarratio* sur le psaume CXIII, y compris la double transposition des images matérielles aux dieux sidéraux, et des dieux sidéraux aux dieux incorporels : les statues divines ne se réduisent pas aux matériaux qui les constituent, mais elles ne sont pas davantage les dieux eux-mêmes; elles opèrent une médiation entre l'immatérialité des dieux et notre situation corporelle; plus exactement, cette médiation comporte deux étapes : les corps célestes sont une première image des dieux invisibles, et une deuxième classe divine; les représentations figurées en sont une troisième image, une image de l'image, et une troisième classe divine. Voici le texte de Julien : « Les statues (ἀγάλματα), [...] et en un mot tous les symboles (σύμβολα) de ce genre, nos pères les ont établis comme des signes de la présence des dieux, non pas afin que nous les tenions pour des dieux, mais pour nous faire adorer les dieux par leur intermédiaire. Nous vivons dans un corps; il fallait donc que le culte des dieux fût corporel. Or ils sont eux-mêmes incorporels. C'est pourquoi nos pères nous ont montré comme leurs premières images cette seconde classe de dieux qui vient immédiatement après la première et qui parcourt circulairement tout le ciel. Mais comme on ne peut pas non plus rendre à ces dieux un culte corporel (car, de leur nature, ils n'ont besoin de rien), on inventa sur terre un troisième genre d'images, auquel nous pouvons adresser des hommages qui nous procureront la faveur des dieux [...] Ainsi donc, quand nous contemplons les statues des dieux, gardons-nous de les prendre pour de la pierre ou du bois, mais ne les prenons pas non plus pour les dieux eux-mêmes » (212). Ces notations de Julien et celles des deux *Enarrationes* sont vraisemblablement l'écho de la même doctrine païenne. On voit bien à quelle source Julien a dû puiser : sa distinction des corps célestes et des dieux invisibles reproduit celle que son maître favori Jamblique établissait entre les dieux visibles et les dieux intelligibles ou intellectuels, et c'est aussi de lui qu'il tient probablement ce projet de revaloriser le culte des statues. Mais on ne repère pas pour autant le canal par lequel ces idées ont pu parvenir jusqu'à Augustin; car sa connaissance de Jamblique et de Julien est négligeable; aussi doit-on remonter à une source commune à Jamblique et à Augustin, et la rechercher du côté de Porphyre. Mais, avant d'en venir là, signalons un autre essai de réhabilitation des images divines.

212) Julien, *Lettre à Théodore, grand prêtre*, 293 a-294 c, trad. Bidez, fgt. 89 b, p. 160-162. Sur cette question de la revalorisation par les païens du culte des statues divines, voir Ch. Clerc, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du IIe siècle après J.-C.*, Paris 1915, et J. Geffcken, *Der Bilderstreit des heidnischen Altertums*, dans *Archiv für Religionswissenschaft*, 19, 1919, p. 286-315.

Il se fait jour dans l'*Asclépius*, traduction latine (faussement attribuée à Apulée) d'un Λόγος τέλειος hermétique, perdu; Augustin connaissait bien ce texte latin, qu'il cite abondamment dans le VIIIe livre de la *Cité de Dieu*, et qu'il croit l'œuvre d'Hermès Aegyptius (213). Dans l'un des passages de l'*Asclépius* qui ont précisément retenu l'attention d'Augustin, deux sortes de dieux sont distinguées, les dieux éternels et célestes, créés à sa ressemblance par le Dieu suprême, et les dieux des temples, créés par l'homme dans une forme humaine (214); cette dernière catégorie désigne évidemment les statues (215); car les statues ne sont pas de simples effigies de pierre; à la matière s'ajoute en elles une nature vraiment divine (216); leur fabrication n'est pas l'œuvre du seul sculpteur, mais requiert une sorte d'intervention magique, qui insère dans l'image inerte une âme démoniaque : « Nos premiers ancêtres [...] inventèrent l'art de faire des dieux; puis, l'ayant trouvé, ils y attachèrent une vertu appropriée, qu'ils tiraient de la nature matérielle; et, mêlant cette vertu à la substance des statues, comme ils ne pouvaient créer proprement des âmes, après avoir évoqué des âmes de démons ou d'anges, ils les introduisirent dans leurs idoles par des rites saints et divins, en sorte que ces idoles eussent le pouvoir de faire du bien et du mal » (217). Augustin, avant de la citer, paraphrase cette déclaration hermétique sur l'animation magique des statues : « Hermès prétend que les idoles visibles et tangibles sont en quelque sorte les corps des dieux; sur l'invitation qui leur aurait été faite, certains esprits y auraient pris demeure, avec le pouvoir, soit de nuire, soit de satisfaire les désirs de ceux qui leur rendent des honneurs divins et des hommages cultuels » (218). Il faut voir sans aucun doute dans cette théorie un effort de sauvetage du culte des statues anthropomorphes, qui se trouvent revalorisées dès lors que l'on y montre, sous les apparences matérielles, la présence d'une nature divine, l'insertion d'un esprit angélique ou démoniaque; par ce biais, l'hermétisme rejoint les intentions païennes décrites dans les deux *Enarrationes* et le *De doctrina christiana* ; un indice montre la validité de cette assimilation, à savoir le fait qu'Augustin critique l'effort de l'*Asclépius* en invoquant un passage de l'*Épître aux Romains* (219) qui précède immédiatement celui qu'il utilisait à la même fin dans l'*Enarratio* sur le psaume XCVI.

(213) Cf. *Corpus hermeticum* II, texte établi par A. D. NOCK et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1945, p. 275 sq. (introduction à l'*Asclépius*), et P. COURCELLE, *Lettres grecques...*, p. 177.

(214) *Asclépius* 23, éd. Nock, p. 325, 6-11 et p. 326, 4-8, cité par AUGUSTIN, *De ciu. dei* VIII, 23, p. 393, 1-4 et 4-8.

(215) *Ibid.* 24, p. 326, 9-11, cité par Augustin, *ibid.*, p. 393, 10-11.

(216) *Ibid.* 23, p. 325, 20-326, 2.

(217) *Ibid.* 37, p. 347, 10-19, trad. Festugière, p. 347, cité par AUGUSTIN, *ibid.* VIII, 24, p. 396, 13-20.

(218) *De ciu. dei* VIII, 23, p. 392, 13-17, trad. p. 263.

(219) *De ciu. dei* VIII, 23, p. 394, 8-14, citant *Rom.* I, 21-23.

Toutefois, une différence essentielle subsiste entre Hermès et le *nescio quis disputator* : l'Égyptien, dans son application à restaurer le bien-fondé du culte des statues, ne fait nullement appel à une interprétation symbolique; les images ne sont pas pour lui le signe, mais le corps de la divinité, ce qui est tout différent, et rend peu vraisemblable qu'Augustin ait trouvé dans l'*Asclépius* l'objet de sa colère contre l'allégorie des statues.

PORPHYRE OU VARRON? Aussi d'excellents historiens (220) ont-ils pensé que la doctrine visée par Augustin était celle du traité de Porphyre *Sur les images*; de fait, la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, III, 11, a conservé un long fragment de cet opuscule perdu (221), où l'auteur multiplie les exemples d'allégorie physique des statues divines, et explique les divers attributs des images par référence aux propriétés des éléments dont elles sont le symbole, en faisant intervenir force justifications étymologiques de style stoïcien. Il est facile de constater que cette attitude de Porphyre coïncide avec l'interprétation physique des *simulacra* critiquée dans le *De doctrina christiana* et dans l'*Enarratio* sur le psaume CXIII; de plus, les exemples mêmes signalés par ce dernier texte (Tellus, Neptune, Junon, Vulcain, Vénus, etc.) se retrouvent à peu près, sous leur nom grec, dans le fragment de Porphyre (222). Augustin aurait donc emprunté au *De imaginibus* la substance de ses descriptions, tout comme il l'avait fait dans la *Cité de Dieu* pour le symbolisme d'Attis (223).

Toutefois, il faut se garder d'oublier que l'allégorie physique des statues est aussi une théorie de Varron, et un aspect de son effort de réhabilitation de la théologie civile. Le théologien romain tenait en effet que les Anciens ont érigé des statues divines anthropomorphes pour représenter concrètement l'âme et les parties du monde, seuls dieux véritables; car, étant donné d'une part la solidarité de la forme humaine et de l'âme individuelle, d'autre part la communauté de nature entre cette âme et l'âme du monde, raisonnable elle aussi, de telles statues constituaient le meilleur symbole de l'âme du monde : « Varron donne à ces interprétations l'appui de son autorité en disant que les anciens ont imaginé les statues, les attributs, tout l'aspect extérieur des dieux, pour qu'en fixant leurs yeux sur ces objets, ceux qui auraient eu accès aux mystères de la tradition puissent voir en esprit l'âme du monde et ses parties, c'est-à-dire les dieux véritables.

(220) C. Reinhardt, *De Graecorum theologia capita duo*, diss. Berolini 1910, p. 113 et n. 1; P. Courcelle, *Lettres grecques...*, p. 172 et n. 4.
(221) Il s'agit des fgts. 4-10 du Περὶ ἀγαλμάτων de l'édition Bidez, *op. cit.*, p. 7*, 5-20*, 15.
(222) Voir les références détaillées dans Courcelle, *op. cit.*, p. 172, n. 4.
(223) Cf. *supra*, p. 342.

Ceux qui ont donné à ces statues la forme humaine semblent en effet, nous dit-il, avoir été guidés par l'idée que l'âme des mortels, celle qui est dans le corps humain, ressemble beaucoup à l'âme immortelle [...] Ainsi, par la statue de forme humaine est signifiée l'âme raisonnable, parce que c'est dans cette sorte de vase qu'est ordinairement contenue la substance de l'âme, cette substance dont ils veulent que soient constitués Dieu ou les dieux » (224). L'habile Augustin n'a pas manqué de noter la contradiction qui oppose cette déclaration, favorable à un culte des statues correctement interprété, à la condamnation des représentations figurées de la divinité, par laquelle Varron réagissait contre la vénération des images traditionnelles, défendue par Scaevola (225) : « Mais, ô le plus pénétrant des hommes, n'as-tu pas, dans ces mystères de la tradition, perdu cette sagesse qui naguère t'a fait voir si justement que ceux qui les premiers ont dressé des statues parmi les peuples ont banni la crainte du cœur de leurs concitoyens et y ont introduit la superstition, tandis que les anciens Romains avaient montré plus de piété en honorant leurs dieux sans statues ? » (226). En réalité, il ne semble pas que la contradiction soit aussi choquante qu'Augustin veut bien le dire entre la préférence que marque Varron pour une religion sans images et l'interprétation allégorique qu'il propose pour le culte des statues. Si Varron avait été libre d'instituer à sa convenance la théologie civile, il est probable qu'il n'y aurait pas introduit de représentations figurées des dieux (227); mais il prend le culte tel qu'il existe de son temps, c'est-à-dire assorti de la vénération des statues, et il s'efforce de le justifier en montrant qu'il constitue la traduction concrète de la théologie naturelle; l'interprétation physique des images divines n'est qu'un élément de son effort général pour réhabiliter par l'allégorie une théologie civile qu'il n'avait pas choisie lui-même. De plus, la juxtaposition, chez Varron, d'une aspiration iconoclaste et d'une exégèse des statues, peut s'expliquer par sa conception d'une double forme, populaire et aristocratique, de la religion : les images divines anthropomorphes satisfaisaient la dévotion matérialiste du vulgaire, tandis que la piété plus spirituelle des initiés aurait préféré s'en dégager. Aussi bien Augustin connaît cette dualité de points de vue, qu'il met sur le compte de la duplicité de Varron (228).

Varron se rencontre donc avec Porphyre pour proposer des statues divines une interprétation allégorique physique. Il semble même que les *Antiquités divines* soient plus proches que le *De imaginibus* des

(224) Augustin, *De ciu. dei* vii, 5, p. 308, 24-309, 9, = fgt. XVI, 6 Agahd, p. 201, 40-202, 33, trad. p. 91; cf. *supra*, p. 324-325.

(225) Cf. *supra*, p. 281-283 et 287.

(226) *De ciu. dei* vii, 5, p. 309, 11-16, trad. p. 91.

(227) Sur ce qu'aurait été le culte de la cité avec Varron comme nomothète, cf. *supra*, p. 288.

(228) Cf. Boyancé, *art. cit.*, p. 72-73, et *infra*, p. 370-371.

passages précédemment cités des *Enarrationes* sur les psaumes XCVI et CXIII et du *De doctrina christiana*. En premier lieu, nous l'avons vu, ces textes augustiniens, et spécialement la deuxième *Enarratio*, font état, dans l'exégèse païenne des statues, d'une double transposition allégorique : les images sont d'abord considérées comme le symbole des astres et des éléments, puis, après que l'on a reproché à cette conception son matérialisme, les astres et les éléments eux-mêmes s'effacent devant les puissances divines qui y président. Or, si la première de ces démarches, celle qui, des statues, aboutit au monde physique, s'exprime en abondance dans le fragment de Porphyre, on n'y trouve aucune trace du passage du monde physique à un *numen* immanent. Varron au contraire prend en considération cette dernière notion; s'il ne parle guère de *numen*, l'âme du monde, en qui il reconnaît le seul vrai Dieu, désigne la même réalité; elle « régit l'univers par le mouvement et la raison », elle est « commise au service de l'univers ou de ses parties » (229), tout comme le *numen* est « préposé au gouvernement » des éléments et des astres; or, par delà les diverses réalités physiques visibles indiquées en première approximation par les statues, c'est bien l'âme du monde qui en constitue pour Varron la signification dernière. On rencontre donc chez le théologien romain la substance de la double transposition allégorique caractéristique du *nescio quis disputator*, alors que Porphyre n'en offre que le premier segment.

Serait-ce du moins qu'à l'intérieur de cette première démarche herméneutique, qui fait des statues le symbole des astres et des éléments, Porphyre ressemble à l'allégoriste anonyme plus que ne saurait le faire Varron ? Ce n'est pas sûr. Sans doute les divers exemples qu'Augustin reproduit de l'anonyme se trouvent-ils tous, en gros, dans le fragment du *De imaginibus*; mais ils relèvent tous d'une exégèse banale, et se rencontrent également chez Varron : ainsi la désignation de la terre par Tellus (230), de la mer par Neptune (231), de l'air par Junon (232), du feu par Vulcain (233), de la planète Lucifer par Vénus (234), du soleil et de la lune par Apollon et Diane (235). Bien plus, si l'on entre dans le détail des textes, l'on s'aperçoit que les exemples fournis par l'*Enarratio* sur le psaume CXIII et par le *De doctrina christiana* s'apparentent à l'exégèse de Varron plus qu'à celle de Porphyre.

Soit le cas de Neptune; Porphyre distingue entre l'eau douce

(229) Cf. *supra*, p. 315 et 322.

(230) Cf. *De ciu. dei* VII, 23, p. 333, 14-15; IV, 10, p. 176, 2-3, etc.

(231) Cf. *ibid.* III, 2, p. 110, 26-27; IV, 10, p. 174, 20; IV, 34, p. 208, 8; VII, 16, p. 324, 19; VII, 22, p. 331, 28-29; VII, 23, p. 333, 15-16, etc.

(232) Cf. *ibid.* IV, 10, p. 174, 13-14, 19 et 23; IV, 11, p. 177, 14 et 22, etc.

(233) Cf. *ibid.* IV, 11, p. 177, 25; VII, 16, p. 324, 18 et 325, 6-8.

(234) Cf. *ibid.* VII, 15, p. 323, 9-15; XXI, 8, p. 530, 28-531, 25.

(235) Cf. *ibid.* VII, 16, p. 324, 13-18.

(ἡ τῶν ποτίμων), signifiée par Achéloos, et l'eau marine (ἡ τῶν θαλασσίων), dont le symbole est Poséidon (236); pour rester fidèle à cette distinction, l'allégoriste dont nous cherchons à percer l'identité aurait dû réserver à Neptune, forme latine de Poséidon, de représenter l'eau de mer, à l'exclusion de l'eau douce; or Augustin, nous l'avons vu, prend soin de noter que, dans l'interprétation qu'il combat, la statue de Neptune « signifie la totalité de la mer, ou même toutes les autres eaux, qui jaillissent des sources »; cette annexion de l'eau courante au domaine de Neptune constitue une infidélité évidente à la symbolique de Porphyre, et se rapproche davantage de celle de Varron, pour qui Neptune, plus généralement que la mer, désigne les *aquae mundi* (237).

L'infidélité à Porphyre et la ressemblance varronienne apparaissent mieux encore dans le cas de la valeur symbolique de Vénus; l'*Enarratio* sur le psaume CXIII fait de cette déesse le signe de la planète Lucifer, c'est-à-dire de l'étoile du matin; or Porphyre, citant un vers de l'*Iliade* (238), dit qu'Aphrodite « est représentée comme une femme dans la fleur de l'âge (ὡραίαν) parce que "l'étoile du soir ("Εσπερος ἀστήρ) est la plus belle qui ait sa place au firmament" » (239); la différence, pour le fond des choses, est minime entre les deux exégèses, puisque, dans l'astronomie antique, Lucifer et Vesper sont les deux noms prêtés, suivant le moment du jour, à la même planète, couramment désignée dans l'un et l'autre cas par le symbolisme de Vénus; mais il n'en va pas de même sur le plan de l'emprunt littéraire : à supposer qu'Augustin, dans son commentaire du psaume CXIII, se soit inspiré de ce passage du *De imaginibus*, on ne voit guère la raison qui aurait pu le déterminer à substituer Lucifer à Vesper. En revanche, Varron offrait à Augustin, qui les connaissait parfaitement, d'assez longs développements sur Vénus regardée comme le symbole de l'étoile du matin; l'apologiste chrétien fait état d'une rivalité entre Vénus et Junon pour l'honneur de représenter la planète Lucifer, et de la victoire de Vénus : « Il est un astre, le plus brillant de tous, qu'on appelle Vénus [...] Cet astre étincelant suscite, il est vrai, chez eux, comme la pomme d'or, les prétentions rivales de Junon et de Vénus : certains attribuent l'étoile du matin (*Luciferum*) à Vénus, d'autres à Junon; mais, comme d'habitude, c'est Vénus qui l'emporte, car pour donner l'astre à Vénus il y a une telle majorité qu'on aurait peine à rencontrer un tenant de l'autre opinion » (240); Varron n'est pas nommé dans ce dernier morceau;

(236) PORPHYRE, *De imagin.*, fgt. 8 (= *Praep. euang.* III, 11, 22), éd. Bidez, p. 11*, 16-12*, 1.
(237) *De ciu. dei* VII, 16, p. 324, 19.
(238) *Iliade* XXII, 318.
(239) *De imagin.* fgt. 9 (= *Praep. euang.* III, 11, 40), p. 17*, 8-9.
(240) *De ciu. dei* VII, 15, p. 323, 9-16, trad. p. 119.

mais un autre passage de la *Cité de Dieu* montre clairement que cette exégèse lui revient; il s'agit d'un texte du livre XXI, dans lequel Augustin, après avoir cité nommément un fragment de « l'ouvrage de Marcus Varron intitulé *De gente populi romani* » rapportant, comme un étonnant prodige, une dérogation de la planète Vénus à son aspect et à son cours habituels, ajoute que rien de tel n'était jamais survenu à l'étoile Lucifer (*de Lucifero*) (241). D'influence varronienne encore, semble-t-il, un passage du *De doctrina christiana* dans lequel Augustin, commentant les efforts des Romains pour dédier à César le *sidus Luciferum*, observe que l'entreprise échoua parce que Vénus s'était déjà réservé cet honneur (242).

D'autres indices, plus extérieurs, inclinent également à attribuer à Varron, plutôt qu'à Porphyre, cette interprétation physique des statues divines. Elle apparaît en effet nettement, bien qu'illustrée par des exemples différents, dans le passage déjà cité de l'*Aduersus Marcionem* de Tertullien, où il est question de païens idolâtres qui, « se prenant à avoir honte, devant leurs statues, du nom et des légendes des personnages morts depuis longtemps qui s'y rattachent, trouvent un refuge dans l'interprétation physique » (243); ce texte, qui a toutes chances d'être d'inspiration varronienne, montre en tout cas que l'exégèse allégorique des statues païennes et son utilisation aux fins de l'apologétique chrétienne sont antérieures à Porphyre. Non seulement la description de cette exégèse se retrouve sous la plume de Tertullien, où elle ne saurait provenir de Porphyre, où tout indique qu'elle provient de Varron, mais l'essentiel de la critique qu'Augustin lui oppose dans les *Enarrationes* et le *De doctrina christiana*, à savoir la divinisation abusive des éléments matériels, était déjà formulé dans l'*Ad nationes* contre la théologie physique de Varron (244); jusqu'au tour ironique caractéristique, par lequel Augustin, à plusieurs reprises, cherche à discréditer l'allégorie des statues (suffisance de ces païens, qui *se prennent pour — sibi uidentur —* des savants, des habiles, des spirituels), qui s'observe dans la polémique de Tertullien : « Certains auteurs trouvent raffinées (*eleganter sibi uidentur*) leurs interprétations physiques » (245).

Observons enfin que la comparaison instituée dans le *De doctrina christiana* entre l'allégorie païenne des statues et le détachement des représentations figurées qui fut l'honneur des meilleurs d'entre les Juifs, cadre encore avec la manière de Varron, qui empruntait volontiers des références à la religion d'Israël, et savait rendre justice

(241) *Ibid.* XXI, 8, p. 530, 25-531, 25. Sur cet ouvrage de Varron, voir P. FRACCARO, *Studi Varroniani, De Gente populi romani libri IV*, Padova 1907.
(242) *De doctr. christ.* II, 21, 32, *P. L.* 34, 51.
(243) Cf. *supra*, p. 343.
(244) Cf. *supra*, p. 309-310.
(245) Cf. *supra*, p. 329.

à la pureté de la théologie des prophètes (246). Aussi bien, l'on aura remarqué que les divers exemples d'interprétation physique des statues rapportés par Augustin (Tellus, Neptune, Junon, Vulcain, Vénus, etc.) relèvent tous de la religion romaine traditionnelle; or, nous avons constaté que l'un des caractères de la théologie civile de Varron était justement de faire état des seuls dieux officiellement reconnus à Rome, à l'exclusion des divinités orientales récemment importées et honorées d'un culte privé; c'est la raison pour laquelle Augustin, voulant parler d'Attis, ne trouvait rien à son sujet dans les *Antiquités divines*, et devait recourir précisément au *De imaginibus* de Porphyre; mais cet opuscule de Porphyre, relativement à l'allégorie des statues, est bourré d'exemples empruntés aux religions orientales (Sarapis, Hermanubis, Cneph, Phtha, Isis, Osiris, etc.); n'est-il pas vraisemblable qu'Augustin, s'il s'était inspiré de ces pages, aurait retenu à titre d'illustration au moins quelques-unes de ces divinités exotiques, dont il se montre en maint endroit curieux?

Tels sont les arguments, sérieux ou légers, qui détournent d'accepter facilement la candidature de Porphyre pour personnifier l'anonyme allégoriste des statues, et recommandent plutôt celle de Varron (247). Même dans le cas où l'un et l'autre y auraient des titres équivalents, c'est le théologien romain qui devrait être préféré au disciple de Plotin, en vertu du principe d'économie, couramment admis, qui prescrit, dans la *Quellenforschung* augustinienne, d'épuiser la possibilité des sources latines avant d'envisager le recours à des textes grecs, fût-ce à des œuvres dont il est prouvé qu'Augustin connaît d'autres passages (ce qui se passe pour le *De imaginibus*, auquel la *Cité de Dieu* emprunte sans aucun doute sa documentation sur le symbolisme d'Attis). Non d'ailleurs que tout, dans la description de l'allégorie païenne des statues, cadre avec l'hypothèse de l'origine varronienne; par exemple, l'ironie méprisante avec laquelle Augustin traite les adeptes de cette allégorie ne s'accorde pas avec la considération dont il entoure habituellement la personne de Varron; autre détail : on ne trouve nulle part dans les fragments de ce dernier mention de l'usage caractéristique d'appeler la terre « temple de Tellus », et que l'*Enarratio* sur le psaume CXIII attribue à l'allégor[illegible] anonyme (248); il est vrai que les fragments qui nous restent [illegible] Varron sont maigres, et qu'Augustin connaissait de son œuvre [illegible] plus qu'il n'en a conservé. Enfin, observation qui explique que l'[illegible]

(246) Cf. *supra*, p. 287 et 338.

(247) Voilà pourquoi, avec raison nous semble-t-il, Agahd a retenu au [illegible] des fragments de Varron le témoignage des *Enarr. in psalm.* XCVI, 11 et CXIII, [illegible] ainsi que du *De doctr. christ.* III, 7, 11; ces textes, conjointement avec *De ciu.* [illegible] 5, concourent au fgt. XVI, 6, p. 201, 40-202, 33.

(248) On rencontre en revanche une expression voisine dans l'*Asclépius* [illegible] Nock, p. 326, 19-20, cité par AUGUSTIN, *De ciu. dei* VIII, 23, p. 393, 18-19 : « [illegible] nostra mundi totius est templum ».

puisse hésiter entre Varron et Porphyre pour mettre un nom sur le *nescio quis disputator*, il existe entre les *Antiquités divines* et le *De imaginibus* de curieuses ressemblances doctrinales; ainsi, nous avons vu (249) comment Varron, au témoignage d'Augustin, justifiait que l'on ait pu symboliser l'âme du monde par des statues anthropomorphes : c'est, disait-il, par suite de la commune nature rationnelle de l'âme humaine et de l'âme cosmique que l'on peut représenter celle-ci par le corps qui enveloppe ordinairement celle-là; or, dans une forme plus ramassée, le même raisonnement se retrouve à deux reprises chez Porphyre pour défendre l'interprétation allégorique des statues anthropomorphes : « Ils donnent une forme humaine (ἀνθρωποειδεῖς ἀπετύπουν) à leurs représentations des dieux, parce que la divinité est raisonnable (λογικόν) » (250); de même : « Ils ont donné une forme humaine (ἀνθρωπόμορφον) à la statue de Zeus, parce qu'il était l'intelligence (νοῦς) selon laquelle l'univers était formé, et achevé au moyen des raisons séminales » (251).

Ce dernier rapprochement nous amène à une question plus intéressante que celle de l'identification du *nescio quis disputator* : la rencontre de Porphyre et de Varron sur l'opportunité d'une exégèse allégorique des statues ne saurait guère s'expliquer par un emprunt de l'un à l'autre, mais bien par la dépendance d'une même source; de quel côté chercher cette commune origine? Une piste apparaît dans un passage d'Aétius consacré à la doctrine de Xénocrate, et qui fait suite à celui qui a déjà retenu notre attention (252) : « Xénocrate pense qu'il y a des puissances divines (θείας δυνάμεις) répandues dans les éléments matériels (ἐνδιήκειν τοῖς ὑλικοῖς στοιχείοις). Celle qui est répandue dans l'air, il l'appelle Héra l'invisible; dans l'eau, c'est Poséidon; dans la terre, Déméter qui produit la végétation. Xénocrate fournit ces dernières doctrines aux stoïciens, mais les précédentes, c'est à partir de Platon qu'il les a transposées » (253). Le doxographe a raison d'observer que cette théorie d'une puissance divine immanente répandue dans les éléments et prenant des noms proportionnés à chacune de ses fonctions, a été transmise de Xénocrate aux stoïciens; car bien des témoignages, à commencer par ceux

(249) *Supra*, p. 357-358.

(250) PORPHYRE, *De imagin.* fgt. 2 BIDEZ, p. 2*, 8-9, = EUSÈBE, *Praep. euang.* III, 7, 3.

(251) *Ibid.* fgt. 3, p. 6*, 8-10, = EUSÈBE, *ibid.* III, 9, 5. Ce thème de la parenté entre l'âme du monde et l'âme humaine, et de l'aptitude de la première à être représentée par le corps qui contient la seconde, se rencontre encore chez MAXIME DE TYR, I, 8, 3, cité dans l'édition Nock-Festugière de l'*Asclépius*, p. 379, n. 197.

(252) Cf. *supra*, p. 319-320.

(253) AÉTIUS, *Plac.* I, 7, 30, = STOBÉE, *Eclog.* I, 62, dans DIELS, *Doxogr.*, p. 304 b 14-22. Ce texte comporte deux lacunes, dont la restitution est incertaine (« les puissances divines », « Héra répandue dans l'air »); mais le sens général n'en est pas douteux.

de Cicéron et de Philodème (254), en montrent la reprise par le Portique; et l'on a vu (255) qu'elle avait été également adoptée par Varron dans son interprétation de Jupiter comme l'âme divine omniprésente à l'univers. Mais cette doctrine de Xénocrate, bien qu'il n'y soit aucunement question des statues, contient le fondement de ce que nous avons appelé la deuxième démarche de l'exégèse allégorique des images des dieux, à savoir celle où les éléments, qu'une première approximation a donnés pour représentés par les statues, deviennent eux-mêmes le signe du *numen* divin qui y préside; par ce biais, Xénocrate rejoint l'allégoriste anonyme mis en scène par l'*Enarratio* sur le psaume CXIII, et les exemples mêmes sont en partie identiques chez l'un et l'autre (Héra, Poséidon, Déméter). D'autre part, on se souvient que, pour le même allégoriste anonyme, ce ne sont pas seulement les éléments qui étaient tenus pour le signe d'une divinité immanente en eux, mais aussi les astres; Xénocrate encore se rapproche de cette façon de voir lorsque, selon le témoignage de Cicéron, il rejette toute représentation figurée des dieux pour réserver la divinité aux planètes et aux étoiles fixes : « Xénocrate, condisciple d'Aristote à l'école de Platon, n'est pas plus raisonnable en matière théologique. Dans ses livres *De la nature des dieux*, aucune figure divine (*species diuina*) n'est décrite; mais il dit qu'il y a huit dieux : cinq sont nommés (*nominantur*) dans les étoiles errantes; un dieu unique doit être tiré de (*putandus ex*) tous les astres qui ont été fixés dans le ciel, et en sont pour ainsi dire les membres dispersés; le soleil s'y ajoute comme un septième dieu, la lune comme un huitième » (256); on voit combien cette doctrine, qui condamne l'usage des figures divines et tient les astres, non pas exactement pour les dieux eux-mêmes, mais pour l'indice des dieux, s'apparente à l'allégorie du *nescio quis disputator* qui remontait des statues aux astres, puis des astres au *numen* divin qui les anime.

Quelle signification convient-il d'attribuer à cette double rencontre entre Xénocrate et l'allégoriste anonyme que nous avons identifié à Varron, mais dont on peut également rapprocher Porphyre? Il faut assurément y voir l'indication de cette double dépendance à partir d'une même source dont nous recherchions la trace. Toutefois, il n'est pas nécessaire que Varron et Porphyre aient emprunté directement à Xénocrate l'idée d'une divinité immanente aux éléments et aux astres; en effet, comme le remarque Aétius à la fin du texte qui vient d'être cité, il s'agit là d'un domaine hybride platonico-stoïcien, d'une théorie tirée, avec plus ou moins de violence, de Platon et annexée, avec plus ou moins d'aménagements, par le Por-

(254) Cf. *supra*, p. 127 et p. 337, n. 137.
(255) Cf. *supra*, p. 336-338.
(256) CICÉRON, *De nat. deor.* I, 13, 34 (= fgt. 17 HEINZE, p. 165, 17-23). La m[…] doctrine est attribuée, plus brièvement, à Xénocrate par CLÉMENT D'ALEX., *Pr[…]tique* V, 66, 2 (= fgt. 17 HEINZE, p. 165, 24-26).

tique, selon le processus de « réforme » stoïcienne du platonisme décrit dans les *Académiques* de Cicéron (257), où nous voyons le porte-parole d'Antiochus d'Ascalon, qui n'est autre que Varron, souligner la continuité qui relie Zénon, par l'intermédiaire de Polémon, à Speusippe et à Xénocrate; mais nous savons qu'Antiochus était précisément passé maître dans cette alliance du platonisme et du stoïcisme; il peut donc avoir repris pour son propre compte les idées de Xénocrate sur la divinité des éléments et des astres, et c'est dans ce cas à lui, non point directement à Xénocrate, que Varron et Porphyre auraient parallèlement emprunté ces notions, qui fondent leur exégèse symbolique des statues. Il ne faut jamais perdre de vue cette origine partiellement médio-platonicienne de la théologie du néoplatonisme, sans préjudice d'ailleurs d'autres sources communes à Varron et à Porphyre, tel le Περὶ θεῶν d'Apollodore, dont on a pu montrer l'influence sur le *De imaginibus* (258).

3. — CRITIQUE CHRÉTIENNE DE L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE DE VARRON

Bien que notre propos ait été de séparer nettement entre l'exposé de la théologie tripartite de Varron et les objections que les chrétiens opposèrent à cette distinction, entre l'interprétation allégorique des mythes et rites païens commandée par cette tripartition et les critiques chrétiennes dirigées derechef contre elle, nous n'avons pu éviter, en évoquant l'effort de Varron pour racheter par l'allégorie telle légende, telle liturgie romaine, d'y mêler l'accueil peu sympathique que lui réservait Augustin. C'est qu'il est souvent difficile, dans la trame de la *Cité de Dieu*, de briser entre la description des positions varroniennes et l'appréciation personnelle de l'auteur. Toutefois, nous voudrions maintenant traiter *ex professo* de la réaction des apologistes chrétiens en face de l'allégorie païenne tributaire de la théologie tripartite, du moins chez trois d'entre eux à qui n'a pas échappé la solidarité de la tripartition et de l'interprétation allégorique, Tertullien, Augustin, Eusèbe.

TERTULLIEN Après avoir rapporté l'exégèse allégorique de Saturne par Varron (259), Tertullien dit ce qu'il pense de l'allégorie en général et de cet exemple particulier; au nom du principe d'identité, il refuse de comprendre qu'un même être puisse rassembler en lui à la fois un personnage concret, quoique

(257) CICÉRON, *Acad.* I, 9, 34-35, éd. Plasberg, p. 15, 5-14. Cf. *supra*, p. 318-319.
(258) Cf. *supra*, p. 156 et n. 34. — Plusieurs de ces points ont été excellemment mis en lumière par P. BOYANCÉ, *art. cit.*, p. 72-77.
(259) Cf. *supra*, p. 328-329.

disparu, comme Saturne, et une entité immatérielle comme le temps; car Saturne, Varron lui-même le reconnaît, fut un homme, qui a laissé une trace dans l'histoire; libre aux païens de célébrer son souvenir comme celui d'un quelconque défunt; rien n'empêche non plus d'honorer le temps comme tel; mais il est absurde de vouloir fondre l'un et l'autre sous une même identité; la confusion serait possible si Saturne était un personnage purement imaginaire, ou un véritable dieu; mais, comme il n'est ni l'un ni l'autre, sa signification est en quelque sorte saturée par son humanité, et ne laisse aucune place à l'indication du temps; aussi bien, l'intention de ce symbolisme est suspecte, elle ne peut être que de détourner l'attention de l'immoralité du personnage : « Quelle est, je le demande, la raison de ce déplacement de sens (*huius translationis*) (260) ? Je voudrais bien que tu l'expliques. Ou ce dieu fut Saturne, ou il fut le temps. Comment serait-il Saturne, s'il est le temps ? Et s'il est Saturne, comment serait-il le temps ? Car tu ne peux lui assigner ensemble deux natures, corporelle et incorporelle. Quel empêchement aurait pu interdire d'honorer le temps dans sa propre essence, plutôt que dans le mythe (*fabula*) de cet homme ? De transmettre le mythe de cet homme dans son aspect propre, plutôt que sous la forme du temps ? Que peut signifier cette interprétation (*intellectio*), si ce n'est le désir de revêtir une matière immorale des couleurs de raisonnements mensongers ? Tu ne peux vouloir faire de Saturne le temps, puisque tu dis qu'il fut un homme; ou alors, faisant de lui le temps, tu ne peux plus vouloir qu'il ait été un homme [...] Pour tout dire, le souvenir de Saturne, chez les Anciens, est rattaché à la terre et à l'humanité. On peut accorder par l'imagination la nature incorporelle à un être qui n'aurait pas du tout existé; mais il n'y a pas de place pour la fiction là où est la vérité. Dès lors qu'il apparaît que Saturne a vécu, c'est en vain que vous transformez sa signification : on ne peut vous accorder de refuser l'humanité à celui dont vous ne nierez pas qu'il ait vécu, et dont on ne peut alléguer qu'il soit un dieu, ni le temps » (261).

Tertullien, pour sa part, applique donc au mythe de Saturne une explication clairement evhémériste (262). La suite de l'*Ad nationes* (263) revient sur l'humanité de Saturne, et en veut pour preuve les traces qu'il a laissées dans la toponymie. L'*Apologeticum* (264) fait entendre le même écho : les historiens et auteurs d'*Antiquités* parlent de Saturne comme d'un voyageur accueilli en Italie

(260) On se rappelle que *translatio* est l'un des mots techniques pour désigner l'allégorie; cf. *supra*, p. 89-90.

(261) TERTULLIEN, *Ad nationes* II, 12, 20-25, éd. Borleffs, p. 62, 11-27.

(262) Sur l'interprétation evhémériste de Saturne chez Tertullien, cf. *supra*, p. 310, et SCHIPPERS, *op. cit.*, p. 50-53.

(263) *Ad nat.* II, 12, 26 sq.

(264) TERTULLIEN, *Apolog.* X, 6-11. La même représentation evhémériste du personnage de Saturne apparaît dans MINUCIUS FÉLIX, *Octauius* 23, 9-12.

par Janus; il laissa son nom à une montagne, à une ville, et même à toute la terre d'Italie; inventeur des tablettes à écrire et de la monnaie marquée d'une effigie, il préside pour cette raison au trésor public; s'il est dit fils du Ciel et de la Terre, ce n'est nullement qu'il soit issu de ces éléments; simplement, comme ses véritables parents étaient inconnus, on lui attribua ces ancêtres, qui, en dernière analyse, sont les nourriciers de tous les hommes; on a également voulu exprimer par là le caractère inopiné et mystérieux de son arrivée, qui lui donnait l'air d'être « sorti de terre » ou « tombé du ciel ».

AUGUSTIN Dans l'exposé même que nous venons de tenter de l'interprétation allégorique proposée par Varron pour sauver les cultes et les légendes de Rome, nous avons dû laisser apparaître quelques-uns des griefs dirigés par Augustin contre cette attitude. Essayons maintenant, en rassemblant ces griefs et tous les autres, de systématiser l'opposition d'Augustin, d'abord contre l'allégorie varronienne considérée en général, puis contre ses applications particulières à tel ou tel dieu. Aussi bien, quoique la critique d'Augustin soit essentiellement dirigée contre les efforts de Varron, il ne faudrait pas croire que le polémiste chrétien combat simplement une tendance théologique désuète et sans actualité; car sa correspondance révèle la vitalité de l'allégorie païenne à sa propre époque, et jusque dans sa terre africaine. Le contexte de sa *Lettre* 91, adressée à Nectarius, est déjà significatif : « au mépris d'une loi récente » (donnée à Rome en 407, et étendue à Carthage en 408; l'affaire en question eut lieu en 408 ou 409), la ville de Calama avait été le théâtre d'une fête païenne, au cours de laquelle un cortège de danseurs, passant devant les portes de l'église, avait lapidé l'édifice; l'évêque de Calama, Possidius (le futur biographe d'Augustin), outré de ce scandale, partit se plaindre auprès de l'Empereur, et lui réclamer un châtiment; au moment de cette démarche, Nectarius avait écrit à Augustin (c'est la *Lettre* 90) pour exprimer ses craintes que la punition de Calama ne s'étendît aussi à des innocents, et prié l'évêque d'Hippone d'intervenir (265). La réponse d'Augustin ne ménage pas les cultes païens; elle fait état d'interprétations allégoriques des légendes divines, proposées au moment même dans les temples, et naturellement les disqualifie : l'allégorie ne saurait supprimer la contradiction entre les prescriptions morales du paganisme et le fait que les crimes interdits sont eux-mêmes imputés aux dieux et magnifiés par leur culte. « Mais, nous dit-on, tous ces documents que l'Antiquité nous a transmis sur la vie et la conduite des dieux sont, pour les sages, à comprendre et à interpréter de tout autre façon (*longe aliter sunt intellegenda atque interpretanda sapientibus*). Ces jours-ci

(265) Cf. édition GOLDBACHER, *index* III, *C. S. E. L.* 58, p. 27.

encore (*heri et nudiustertius*), nous nous sommes laissé dire que de saines interprétations de ce genre (*huiusce modi salubres interpretationes*) étaient articulées dans les temples, devant le peuple rassemblé. Mais, je te le demande, faut-il que le genre humain ait les yeux si fermés à la vérité qu'il ne perçoive pas des choses aussi patentes et manifestes ? En tant de lieux, les si graves adultères commis par Jupiter font l'objet de peintures, de bronzes coulés, de monnaies frappées, de sculptures, d'écrits, de lectures, de représentations scéniques, de chants et de danses ! Comment, dans ces conditions, pourrait-on lire dans son Capitole qu'il ait interdit cette pratique ? » (266).

CRITIQUE GÉNÉRALE DE L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE

L'allégorie païenne n'avait donc rien perdu de sa vigueur à l'époque d'Augustin. C'est néanmoins contre son aspect littéraire, et non point oral, qu'il dirige ses attaques. Le fond de ses objections est que, en dépit de ses efforts, Varron n'arrive pas à rejoindre le vrai Dieu. On veut que les mythes comportent une signification « physiologique »; mais qu'est-ce que la théologie peut avoir de commun avec la physiologie, la science de Dieu avec la science de la nature ? Sans doute le vrai Dieu est tel « par nature », en ce sens qu'il ne l'est pas « par opinion »; mais ce n'est pas à dire qu'il se confond avec la nature, objet de la physiologie. La réduction de la divinité à la nature se vérifierait dans la perspective païenne, où, la Mère des dieux figurant la terre, les dieux eux-mêmes sont donnés comme nés de la terre; mais, selon la vraie théologie, la terre est l'œuvre de Dieu, nullement sa mère (267). Puisque le nerf de l'effort allégoriste de Varron consiste à restaurer la théologie civile en théologie naturelle, toutes les critiques articulées par Augustin contre la théologie naturelle seraient à reprendre ici; l'essentiel en était précisément, nous l'avons vu (268), que Varron substitue malencontreusement une science de la nature à la vraie théologie, quand il divinise l'âme du monde, c'est-à-dire une partie de la création; lorsqu'il prétend découvrir, dans les mythes romains, une désignation enveloppée de l'âme du monde, c'est en « physiologue » qu'il traite d'une réalité corporelle (car l'âme du monde est telle pour le matérialisme stoïcien suivi par Varron) et changeante, et l'authentique théologie d'un Dieu spirituel et immuable lui échappe : « Quant à ces explications naturelles (*physiologias*) par lesquelles des savants, des esprits pénétrants s'efforcent de tourner ces choses humaines en choses divines, plus je les considère, moins j'y vois rien

(266) Augustin, *Epist.* 91 (*ad Nectarium*), 5, éd. Goldbacher [= *C. S. E. L.* 34, II], p. 430, 4-23.
(267) *Id.*, *De ciu. dei* vi, 8, p. 287, 8-19.
(268) Cf. *supra*, p. 321-323.

qui ne se rapporte à des œuvres terrestres et périssables, à une substance corporelle, invisible peut-être mais toujours changeante, tandis que le vrai Dieu est immuable » (269). A supposer même que l'allégorie de Varron assigne aux mythes et aux cultes une signification défendable (ce qui n'est pas le cas), elle demeure toujours très en deçà de l'objet propre de la théologie; non seulement, en effet, elle n'aboutit pas à Dieu, mais la réalité dernière qu'elle croit découvrir derrière le récit ou le rite n'atteint même pas à la dignité de l'âme humaine : « Arrière aussi les interprétations grâce auxquelles Varron a cru pouvoir établir un rapport entre ces rites d'une part, le ciel, la terre, les semences et les opérations des choses mortelles d'autre part : cette relation symbolique, telle qu'il l'a essayée, n'existe pas et, malgré ses efforts, la vérité n'est pas de son côté; d'ailleurs, même si son explication tenait, l'âme rationnelle ne devrait pas honorer comme son Dieu ce qui, dans l'ordre naturel, est au-dessous d'elle, ni placer au-dessus d'elle-même, comme des dieux, des choses auxquelles le Dieu véritable l'a elle-même préférée » (270).

Ce dernier texte amorce une articulation dans la critique d'Augustin; non seulement l'allégorie de Varron, impuissante à sortir de l'univers créé, échoue à rejoindre le vrai Dieu; mais à ce premier grief s'en ajoute un autre : indépendamment de cette erreur de visée, et considérée en elle-même, elle souffre de contradictions internes. Certaines sont liées à la structure tripartite de la théologie. D'une part, à supposer que l'interprétation allégorique puisse assurer la rédemption de la théologie civile, ne devrait-elle pas racheter du même coup la théologie fabuleuse sa parente? (271); pourtant Varron, non sans raison, rejette la théologie fabuleuse, et ne voit pas que l'exégèse symbolique qu'on n'a pas manqué d'en donner puisse la sauver de la réprobation; il l'estime disqualifiée par les fictions indignes qu'elle colporte sur le compte des dieux, et il la met au ban, non seulement de la théologie naturelle, mais aussi de la théologie civile; mais comment n'a-t-il pas compris, argumente Augustin, que l'interprétation allégorique, impuissante à sauver la théologie fabuleuse, l'était tout autant à maintenir la théologie civile? (272). D'autre part, si la théologie civile, traitée par l'allégorie, rejoint la théologie naturelle (273), pourquoi Varron les a-t-il si soigneusement distinguées? Et si une distinction doit subsister entre leurs mérites respectifs, quelle pourra être la valeur de la théologie civile, uniquement préoccupée de la nature corporelle (même si l'on tient compte de son interprétation symbolique), puisque la théologie naturelle elle-même ne

(269) *De ciu. dei* VII, 27, p. 341, 17-21, trad. p. 157.
(270) *Ibid.* VIII, 5, p. 361, 18-25, trad. p. 201.
(271) Cf. *supra*, p. 325.
(272) *De ciu. dei* VI, 8, p. 288, 9-14.
(273) C'est l'avis de Varron; cf. *supra*, p. 324-325.

mérite pas le nom de théologie! (274). Enfin, il pourrait se faire que l'exégèse allégorique, tout en échouant à saisir l'objet de la véritable théologie, entretînt néanmoins une atmosphère authentiquement religieuse : « Mais, du moins, si les éléments prétendus symboliques qu'on met en œuvre dans tout cela ne répugnaient pas à l'esprit de la religion (*religiositati*), il faudrait regretter sans doute que ces pratiques ne servissent pas à annoncer ni à faire connaître le vrai Dieu; on pourrait se consoler toutefois par l'absence de tant de pratiques honteuses et de commandements infâmes » (275); hélas, même cette dernière justice ne peut être rendue à Varron; l'incurable immoralité de la théologie civile empoisonne toute vie religieuse qui voudrait, même avec le secours de l'allégorie, faire fonds sur elle : « Vains efforts! Les dieux coulent de ses mains, s'échappent, glissent et tombent » (276); substituant au culte du vrai Dieu celui du monde et de son âme, et ne pouvant échapper à l'impiété attachée aux mythes païens, Varron « pèche deux fois contre Dieu, d'abord parce qu'il adore en sa place un être qui n'est pas lui, et parce qu'il adore d'une manière qui ne convient ni à Dieu ni à tout autre que lui » (277). C'est que l'inspiration de la théologie civile n'est pas celle que Varron, dans son excessive bonté d'âme, lui assigne avec le secours de l'allégorie physique; si cette théologie était vraiment justiciable de l'interprétation allégorique, l'explication par les phénomènes naturels pourrait en restreindre l'immoralité : « Les causes véritables ne sont pas celles qu'il croit ou plutôt qu'il veut faire croire. Si elles étaient telles ou semblables, elles pourraient, quoique totalement étrangères au vrai Dieu et à la vie éternelle, fin essentielle de la religion, atténuer cependant un peu, par cette référence à la nature (*de rerum natura reddita ratione*) quelle qu'en fût la valeur, l'horreur inspirée par certains détails obscènes ou absurdes dont le sens eût été ignoré » (278); mais l'immoralité de la théologie civile persiste dans toute sa virulence, même après qu'on l'a soumise au traitement de l'allégorie physique, — signe que cette interprétation est illusoire.

Varron lui-même ne serait pas sans avoir perçu les contradictions internes qui ruinent son exégèse allégorique. Il a beau tenter de se réconforter en rapprochant ses propres interprétations des explications sur lesquelles le roi Numa avait basé ses innovations rituelles; il ne risque pas d'être démenti, estime Augustin, puisque Numa enterra ces explications, et que le Sénat les fit brûler quand elles auraient pu devenir publiques; mais si les livres de Numa avaient vraiment rejoint la doctrine de Varron et ses interprétations prétendûment empruntées à la nature (*causas uelut physicas*), quelle raison

(274) *De ciu. dei* VII, 5, p. 310, 10-19.
(275) *Ibid.* VII, 27, p. 341, 21-25, trad. p. 157.
(276) *Ibid.* VII, 28, p. 343, 6-7, trad. p. 161.
(277) *Ibid.* VII, 27, p. 342, 18-20, trad. p. 159.
(278) *Ibid.* VII, 33, p. 349, 6-12, trad. p. 173.

aurait-on eu de les livrer aux flammes ? Ou alors il aurait également fallu brûler les livres de Varron, ce qui n'a pas été fait (279). En réalité, le théologien latin n'était nullement assuré des mythes et des cultes traditionnels, fussent-ils éclairés par l'exégèse allégorique ; Augustin se fait l'écho empressé des hésitations de Varron, qui, non seulement sur les dieux « incertains », mais aussi sur les dieux « certains », fait profession de douter et de proposer bien plus que d'affirmer, et se décharge sur son lecteur du soin de porter un jugement (280); plus incertain que modeste, il réclame pour sa dérobade d'illustres patronages : « Selon l'expression de Xénophane de Colophon, — aurait-il déclaré lui-même, — j'énoncerai ce que je pense, non pas ce que j'affirme. Car sur de tels sujets l'homme a des opinions, Dieu seul a la science » (281); que les doutes de Varron aient eu pour objet, non pas simplement la théologie civile, mais plus précisément son interprétation allégorique, la fin de ce chapitre de la *Cité de Dieu* en témoigne; en effet, Augustin y donne comme exemple de l'incertitude de Varron l'équivalence de Janus et du monde, et la signification de Saturne détrôné par son fils Jupiter, c'est-à-dire deux problèmes du ressort de l'allégorie, alors que l'auteur des *Antiquités* aurait été fort assuré des données de la physique et de la théologie naturelle (282). Un autre indice de la mauvaise conscience de Varron apparaît à Augustin dans le soin que le théologien païen apporte à dissimuler au peuple certains éléments de la religion officielle; si Varron croyait sincèrement à ses propres interprétations, il n'aurait rien à en cacher à quiconque; au lieu de quoi il avoue taire bien des choses que le vulgaire mépriserait s'il les connaissait; s'apparentant aux gouvernants les plus machiavéliques, il ne cache pas qu'il importe de laisser le peuple dans l'ignorance du fin mot de certaines formes du culte, et que les Grecs avaient raison de faire le silence autour des initiations et des mystères (283). Mais comment ajouter foi à une exégèse allégorique dont son propre promoteur était si peu sûr qu'il en redoutait la divulgation ?

L'existence des théologies civile et fabuleuse demeure néanmoins un fait, dont il faut expliquer l'apparition; l'interprétation allégorique apportait l'une de ces explications; il faut donc, si on la rejette, lui en substituer une autre. La réponse d'Augustin, comme celle de Tertullien, est franchement evhémériste : « L'explication la plus vraisemblable de tout cela (*credibilior redditur ratio*), c'est que les

(279) *Ibid.* VII, 35, p. 351, 18-25. — Sur les livres de Numa, cf. A. DELATTE, *Les doctrines pythagoriciennes des livres de Numa*, dans *Bulletin de l'Acad. royale de Belgique, Cl. des Lettres*, Bruxelles 1936, p. 19-40.

(280) *Ibid.* VII, 17, p. 326, 2-11, = fgt. XV, 1 AGAHD, p. 187, 9-16.

(281) *Ibid.*, p. 326, 18-20, = fgt. XVI, 7 AGAHD, p. 202, 34-203, 3, trad. p. 125.

(282) *Ibid.*, p. 326, 23-327, 5.

(283) *Ibid.* IV, 31, p. 204, 15-24, = fgt. I, 10 b AGAHD, p. 146, 19-25. Cf. encore IV, 27, p. 198, 5-8, où Augustin note sur ce point l'accord de Varron et de Scaevola.

dieux ont été des hommes » (284). De certains hommes, les flatteurs ont fait des dieux, et leur ont organisé un culte en rapport avec leur caractère et leur activité; le public, avide d'imaginations perverses, a accueilli avec empressement ces fictions, les poètes les ont consolidées par les séductions de leur art, et les démons, ennemis du genre humain, ont aidé à les répandre. Soit par exemple le mythe de Saturne détrôné par Jupiter; il n'est autre que l'amplification poétique et la transposition cultuelle d'un événement sordide et banal : un fils, craignant d'être tué par son père, le chasse du trône et règne à sa place (285); cela ressort du témoignage des historiens, et les poètes eux-mêmes ne peuvent dissimuler l'origine humaine des légendes divines; ainsi Virgile, lorsqu'il présente Saturne comme un roi exilé et fugitif, qui échoue en Italie, y rassemble des montagnards, leur donne des lois, et décerne le nom de Latium au pays où il s'était caché (*latuisset*) (286). Alors que l'on dispose d'une explication aussi simple, pourquoi aller imaginer avec Varron que le triomphe de Jupiter sur Saturne signifie l'antériorité de la cause par rapport à la semence ? S'il en était vraiment ainsi, jamais Saturne n'aurait pu être le père de Jupiter, parce que jamais la semence n'engendre la cause, qui au contraire la précède. Pour avoir ainsi méconnu l'origine humaine des légendes divines (ou, pour certaines, leur caractère purement imaginaire), pour avoir voulu leur assigner des explications d'ordre naturel (*uelut naturalibus interpretationibus honorare*), les allégoristes se trouvent jetés dans d'angoissantes difficultés, dont il faut les plaindre (287). Quelle n'est pas sur eux la supériorité d'Evhémère, dont Augustin connaît l'œuvre par la traduction d'Ennius (288)! Historien, et non poète, il a magistralement démontré le caractère humain des dieux, et, comparée à ses conclusions dissolvantes, la théologie fabuleuse, qui somme toute magnifie les divinités, devrait regagner l'estime des païens : « Mais le fameux Evhémère aurait-il été également un poète, lui pour qui Jupiter lui-même, Saturne son père, Pluton et Neptune ses frères furent si évidemment des hommes, que leurs adorateurs devraient savoir plus grand gré aux poètes d'avoir imaginé tant de fictions non pas pour les flétrir, mais bien pour les rehausser ? » (289).

(284) *Ibid.* VII, 18, p. 327, 9-10, trad. p. 127.
(285) *Ibid.*, p. 327, 10-17.
(286) *Ibid.* VII, 27, p. 341, 7-12; le passage cité de Virgile est *Énéide* VIII, 319-323.
(287) *Ibid.* VII, 18, p. 327, 17-26; cf. *supra*, p. 335.
(288) *Ibid.* VII, 27, p. 341, 12-16.
(289) AUGUSTIN, *De consensu euangelist.* I, 23, 32, éd. Weihrich, p. 30, 8-12. Sur l'evhémérisme d'Augustin, on trouvera d'autres textes dans SCHIPPERS, *op. cit.*, p. 92-96.

CRITIQUES PARTICULIÈRES Ces développements sur Jupiter et Saturne nous amènent aux critiques dirigées par Augustin contre le détail de l'interprétation allégorique de Varron. Ainsi Janus : pourquoi ce dieu, figure du monde, patronne-t-il les commencements, en sorte que Terminus soit préposé aux achèvements ? Serait-ce que les commencements relèvent seuls du monde, et non pas les achèvements ? Mais tout ce qui commence dans le monde s'achève aussi dans le monde (290). Quant au symbolisme cosmique de Janus *bifrons*, justifié par la ressemblance du monde avec la cavité buccale dotée de deux issues, repose-t-il sur autre chose qu'un pur jeu de mots, et quel est son rapport à la vie éternelle ? Faut-il honorer ce dieu parce que les sécrétions salivaires comportent deux sorties ? N'aurait-on pu éviter le truchement de la bouche et du gosier, et découvrir directement dans le monde deux portes opposées qui répondissent aux deux faces de Janus ? D'ailleurs, si Janus regarde hors de lui par son double ou quadruple visage, comment peut-il représenter adéquatement le monde, hors duquel, de l'aveu de toute la philosophie ancienne, rien n'existe ? Enfin, puisque Janus *quadrifrons* est aussi appelé « double Janus », faudra-t-il parler d'un « double monde » quand on l'envisage avec ses quatre points cardinaux ? Le vrai symbole de ce monde quadripartite, conclut plaisamment Augustin, ce serait la tête du poisson, laquelle, outre les deux ouvertures de la bouche et du gosier, comporte encore les deux fentes des ouïes (291).

Terminus n'est pas le seul dieu avec lequel l'interprétation allégorique mette Janus en conflit. Il y a aussi Jupiter, au double titre de sa juridiction causale et de son symbolisme cosmique. Augustin estime que Varron élude trop facilement ce double emploi en distinguant entre la cause suprême, déférée à Jupiter, et l'origine, domaine de Janus, celle-ci étant antérieure dans le temps, mais inférieure en dignité à celle-là (292); il existe certes une distinction, dans tout développement, entre le commencement et l'achèvement; mais les causes auxquelles on veut que préside Jupiter sont des principes efficients, et non des résultats; il est donc impossible qu'elles soient précédées, même chronologiquement, par le commencement de leurs effets; car la cause efficiente d'une chose est forcément antérieure au commencement même de cette chose; par conséquent, les commencements, affaire de Janus, ne sauraient être antérieurs aux causes efficientes attribuées à Jupiter, et Varron n'explique pas comment Janus vient le premier dans les listes divines (293). La difficulté n'est pas moindre à ne retenir de ce dieu que son symbolisme cosmique;

(290) *De ciu. dei* VII, 7, p. 312, 13-16.
(291) *Ibid.* VII, 8, p. 313, 17-314, 16.
(292) Cf. *supra*, p. 340.
(293) *De ciu. dei* VII, 9, p. 315, 5-17.

car Jupiter lui aussi figure le monde (294); faut-il entendre que Jupiter serait l'âme du monde, et Janus son corps visible ? Mais Janus ne pourrait alors être dit dieu, car, selon la théologie de Varron, ce n'est pas le corps du monde qui est dieu, mais son âme, et le monde lui-même n'est divinisé que par le même abus de langage qui fait dire d'un homme qu'il est sage, alors qu'en rigueur de termes seule l'est son âme (295); de plus, à supposer que Janus désigne le monde, et Jupiter l'âme du monde, faudra-t-il dire que Jupiter est une partie de Janus ? Mais ce serait contredire au dogme habituellement admis (même par les poètes; cf. le vers souvent cité de la III^e^ *Églogue*, 60 : *Iouis omnia plena*), selon lequel Jupiter règne sur la totalité de l'univers; enfin, pour qu'il soit le roi des dieux, il faut nécessairement l'identifier au monde, dont les autres dieux figurent les parties (296). Bref, le double emploi auquel l'interprétation allégorique réduit Jupiter et Janus demeure entier : « Puisque Janus est le monde, que Jupiter est le monde et qu'il n'y a qu'un monde, pourquoi Janus et Jupiter sont-ils deux dieux ? » (297); même si l'essence des origines est distincte de celle des causes, il ne peut y avoir là qu'un seul dieu, doué de cette double puissance (298).

L'exégèse stoïcienne, reprise par Varron, selon laquelle Jupiter désignerait l'éther (299), ne trouve pas davantage grâce aux yeux d'Augustin. D'abord, quel est cet éther ? Le mot fait partie du langage poétique, ce qui n'est pas pour en préciser le sens; est-ce un corps de nature très relevée ? Cette explication s'accorde avec la théologie matérialiste des stoïciens, mais nullement avec le spiritualisme d'un Platon; est-ce un esprit ? Mais, dans cette hypothèse, quelle signification peut bien recevoir l'égide de Jupiter ? Serait-on réduit, en désespoir de cause, à creuser un fossé entre les dieux livresques des philosophes, et les dieux des poètes, seuls adorés dans les temples ? Mais l'interprétation allégorique se retourne alors ironiquement contre ses praticiens : tandis qu'ils avaient espéré trouver en elle le moyen de convertir les théologies fabuleuse et civile en théologie naturelle, voilà qu'elle les contraint à rompre plus que jamais entre ces deux représentations de la divinité! Ces critiques d'Augustin sont consignées dans le traité *De l'accord des évangélistes* : « Mais qu'est-ce que le même poète appelle "éther" ? Comment comprennent-ils ce mot ? Virgile dit en effet : "Alors le Père tout-puissant, l'Éther, descend en pluies fécondantes dans le sein de son épouse en liesse" (300). Cet éther n'est pas un esprit, mais, disent-ils, un

(294) Cf. *supra*, p. 338-339.
(295) Cf. *supra*, p. 315 et n. 42.
(296) *De ciu. dei* VII, 9, p. 316, 3-24.
(297) *Ibid.* VII, 10, p. 317, 9-10, trad. p. 107.
(298) *Ibid.*, p. 317, 11-23.
(299) Cf. *supra*, p. 339.
(300) *Géorgiques* II, 325-326, trad. Goelzer, p. 80. Ces deux vers sont encore cités par AUGUSTIN, *De ciu. dei* IV, 10.

corps d'essence supérieure, qui fait que le ciel est étendu au-dessus de l'air. A moins que l'on ne permette au poète de dire tantôt comme les platoniciens que Dieu n'est pas un corps, mais un esprit, tantôt comme les stoïciens qu'il est un corps ? Qu'adorent-ils alors dans le Capitole ? Si c'est un esprit, ou même si c'est le ciel corporel, que vient faire là le célèbre bouclier de Jupiter, qu'ils appellent égide, d'un nom dont l'origine est rattachée à la chèvre qui nourrit Jupiter que sa mère avait caché (301) ? Serait-ce encore un mensonge des poètes, et les Capitoles des Romains sont-ils par hasard œuvre poétique ? Que signifie cette discrimination, — non plus poétique, mais véritablement bouffonne, — qui fait chercher dans les livres les dieux des philosophes, et adorer dans les temples ceux des poètes ? » (302).

S'accorderait-on sur l'exacte nature de l'éther, il resterait que limiter Jupiter à cet élément, accorder à Junon l'air, à Neptune et Salacia la mer, à Pluton et Proserpine la terre (303), revient à démentir encore l'action totalitaire du Père des dieux. De plus, continue Augustin, à répartir ainsi l'univers physique entre ces trois couples divins, l'on aboutit à trois éléments, au lieu des quatre traditionnels; on peut à la rigueur maintenir les quatre éléments, en distinguant entre l'éther et l'air, entre le domaine de Jupiter et celui de Junon; mais on sera alors logiquement obligé de transporter la même discrimination à l'intérieur des deux autres couples de dieux, de supposer une différence de nature entre l'eau « supérieure » de Neptune et l'eau « inférieure » de Salacia, entre la terre « supérieure » de Pluton et la terre « inférieure » de Proserpine, ce qui est, pour de prétendus « physiciens », le comble de l'absurdité (304). Enfin, si Minerve reçoit pour domaine la partie supérieure de l'éther, cette fonction suprême ne l'élève-t-elle pas au-dessus de Jupiter, et n'en fait-elle pas la reine des dieux ? (305).

CRITIQUE DE L'ALLÉGORIE DE SATURNE Les témoignages de Tertullien, de Macrobe et d'Augustin lui-même permettent, nous l'avons vu (306), de reconstituer à l'actif de Varron une double interprétation allégorique, séminale et temporelle, du mythe de Saturne; la critique de Tertul-

(301) Cf. *supra*, p. 337 et n. 138.

(302) AUGUSTIN, *De consensu euangelist.* I, 23, 31, p. 29, 13-30, 7. Sur ce texte et ceux qui vont suivre, empruntés au même traité, on consultera avec fruit H. J. VOGELS, *St. Augustins Schrift « De consensu euangelistarum », eine biblisch-patristische Studie*, dans *Biblische Studien*, XIII, 5, Freiburg im Br. 1908.

(303) Cf. *supra*, p. 339.

(304) *De ciu. dei* IV, 10, p. 174, 15-175, 5.

(305) *Ibid.*, p. 175, 9-13.

(306) Cf. *supra*, p. 328-335.

lien portait uniquement sur le second aspect de cette exégèse (307); mais Augustin attaque l'un et l'autre. Il dénonce d'abord l'incohérence du symbolisme séminal de Saturne : s'il est vrai, dit-il, que le dieu dévorant ses enfants signifie le retour de la semence à la terre dont elle est née, Saturne aurait dû désigner la terre elle-même, et non pas les semences, puisque c'est bien la terre qui dévore ce qu'elle a enfanté (308); il est curieux qu'Augustin n'ait pas pris garde combien sa critique tombait ici à faux; car jamais Varron, au témoignage de la *Cité de Dieu* elle-même, ne pose l'équivalence symbolique de Saturne et de la semence; tout au contraire, le dieu est préposé aux semences comme leur principe, et donc assimilé précisément à la terre, puisque, dans le système allégorique de Varron tel que le présente Augustin, il ne s'agit plus de l'insémination cosmique chère aux stoïciens, mais de l'insémination banale des végétaux (309). D'autre part, continue l'auteur chrétien, quel rapport entre Saturne dévorant une motte de terre à la place de son fils Jupiter et le fait que les semences étaient à l'origine enfouies à la main ? Car, enfouie à la main ou autrement, la semence est toujours dévorée; sauf toutefois si l'agriculteur, au lieu d'enterrer la semence, la soustrait, et c'est cette dernière précision que Varron aurait dû donner pour fournir une explication cohérente du mythe de Jupiter soustrait à Saturne et remplacé par une motte (310). Autre contradiction : cette interprétation fait de Jupiter la semence, et non plus la cause de la semence, comme Varron le soutient ailleurs (311). Aussi bien, Jupiter n'a-t-il pas plus de titres que Saturne pour exercer la souveraineté sur les semailles ? Varron a-t-il en effet oublié son propre commentaire des vers de Valérius Soranus (312), selon lequel Jupiter est le monde, à la fois mâle et femelle, répandant hors de soi et recueillant en soi toute semence ? (313). Quant à la faux de Saturne, comment peut-elle avoir trait à l'agriculture, puisque l'agriculture n'existait sûrement pas sous le règne de ce dieu, les premiers hommes vivant des semences produites spontanément par la terre (314). Que la mutilation de Caelus par Saturne signifie que rien, dans le ciel, ne naît de semence, soit; mais Jupiter aussi est le ciel (315), en sorte que voilà Saturne à la fois père et fils de Jupiter (316). Enfin, un si grand dieu aurait dû suffire au gouvernement des semences; pourquoi alors, en ce domaine même,

(307) Cf. *supra*, p. 365-367.
(308) *De ciu. dei* VII, 19, p. 328, 8-11.
(309) Cf. *supra*, p. 334-335.
(310) *De ciu. dei* VII, 19, p. 328, 11-17.
(311) *Ibid.*, p. 328, 17-19. Sur Jupiter comme cause de la semence, cf. VII, 18, et *supra*, p. 335.
(312) Cf. *supra*, p. 338-339.
(313) *De ciu. dei* VII, 13, p. 321, 5-8.
(314) *Ibid.* VII, 19, p. 328, 21-24.
(315) Cf. *supra*, p. 339-340.
(316) *De ciu. dei* VII, 19, p. 329, 8-11.

adjoindre à Saturne Liber et Cérès? (317). Bref, point n'est besoin d'un grand effort pour ruiner l'exégèse allégorique de Varron; il suffit d'en confronter les divers chapitres pour qu'apparaissent d'insoutenables contradictions : « C'est ainsi que les doctrines qui ne prennent pas leur origine dans la vérité se détruisent d'elles-mêmes, et sans que personne y mette la main » (318); la faute en est d'ailleurs moins à l'allégorie qu'à la pitoyable matière à laquelle on l'applique : « A interpréter des sottises, peut-on rien trouver de raisonnable à dire? » (319).

Augustin relève la même incohérence dans l'autre aspect du symbolisme de Saturne, par lequel ce dieu représente le temps. Certes, Varron a raison de ne pas prendre à la lettre la lutte de Jupiter contre Saturne et la défaite de celui-ci, de voir là des « bavardages de légendes » (*fabularum garrulitas*), qu'il faut dépasser pour arriver à une plus juste opinion des dieux. Toutefois, n'est-il pas fâcheux d'avoir canonisé, dans le triomphe remporté par Jupiter sur Saturne, la rébellion d'un fils contre son père? Était-il nécessaire d'humilier Saturne en lui décernant des honneurs inférieurs à ceux de Jupiter? C'était indispensable, répliquerait Varron, dès lors que Saturne figure le temps; car on ne saurait supporter que Jupiter, le roi des dieux, fût le fils du temps; on doit donc lui permettre de racheter cette filiation peu glorieuse par le succès de sa révolte contre son père, de supprimer en la niant son origine temporelle. Mais, argumente Augustin, cette répugnance à présenter Jupiter et Junon comme nés du temps entre en contradiction avec une autre exégèse de Varron, par laquelle il voit dans ces deux dieux le symbole du ciel et de la terre (320); en effet, puisque le ciel et la terre ont été certainement créés dans le temps, quelle inconvenance y aurait-il à faire également naître du temps le couple divin chargé de les représenter allégoriquement? (321). — Un indice montre qu'Augustin, quand il défend ainsi contre Varron la légitimité du symbolisme temporel propre au fondateur de la lignée divine, le fait moins par conviction que par opportunisme polémique; car, dans son traité *De l'accord des évangélistes*, antérieur, il est vrai, d'une quinzaine d'années à la *Cité de Dieu* (322), il soutient le point de vue exactement contraire, et épouse les scrupules des allégoristes païens; il ne comprend pas que Saturne puisse figurer le temps, sans que tous les autres dieux ses enfants se trouvent *ipso*

(317) *Ibid.*, p. 329, 16-20.
(318) *Ibid.*, p. 329, 11-13, trad. p. 131.
(319) *Ibid.*, p. 328, 19-20, trad. p. 129.
(320) Cf. *supra*, p. 339-340.
(321) *De ciu. dei* IV, 10, p. 175, 13-23.
(322) Le *De consensu* est en effet ordinairement daté de 400 (cf. S. ZARB, *Chronologia operum s. Augustini secundum ordinem Retractationum digesta*, Romae 1934, p. 50-51), tandis que les cinq premiers livres de la *Cité de Dieu* (et donc le IV^e, qui nous intéresse) auraient été composés entre 413 et 415 (cf. *ibid.*, p. 62-63).

facto plongés dans une temporalité peu compatible avec leur condition divine : « Je ne sais plus comment m'y prendre avec ces gens qui, dans leur effort pour arriver à une interprétation plus satisfaisante des noms et des figures de leurs dieux (*in melius interpretari nomina et simulacra deorum suorum*), avouent que le plus ancien d'entre eux et père de tous les autres est le temps. Que donnent-ils en effet à penser, sinon que leurs dieux sont tous soumis au temps, puisqu'ils leur assignent pour père le temps même » (323).

C'est même cette crainte légitime de dissoudre la divinité dans la durée qui, selon Augustin, aurait poussé les allégoristes néoplatoniciens à réagir contre l'exégèse stoïcisante de Varron, et à rechercher de Saturne une interprétation plus conforme à la dignité de ce dieu; à cette fin, ils ont imaginé, guidés par de subtiles étymologies, que Saturne représentait la plénitude de l'Intelligence suprême : « Cette explication (*i. e.* : de Varron) a fait rougir les philosophes platoniciens qui vinrent ensuite, après l'avènement du christianisme; ils se sont efforcés de donner de Saturne une autre interprétation : il devrait en quelque sorte son nom de Cronos à la "satiété de l'intelligence", puisque "satiété" se dit en grec *coros* et qu' "intelligence" se dit *nûs*; ce que semble confirmer le substantif latin lui-même, pour ainsi dire composé d'un premier membre latin et d'une terminaison grecque, de sorte que l'on parle de *Saturnus* comme s'il s'agissait de l' "intelligence rassasiée" (*tamquam satur nûs*) » (324). Comme nous l'avons signalé plus haut (325), les allégoristes « platoniciens » qu'Augustin dresse ainsi contre Varron désignent essentiellement Plotin. C'est en effet ce philosophe qui voit dans Cronos une représentation mythique de l'Intelligence, et établit une correspondance détaillée entre les aventures du dieu et les caractères de la deuxième hypostase (326); en particulier, le fait que l'Intelligence est avant tout « satiété » d'intelligibles (327) lui paraît fort bien exprimé par l'épisode de Cronos dévorant ses enfants aussitôt que venus au monde; Plotin appuyait cette équivalence allégorique par une étymologie d'origine partiellement stoïcienne, et selon laquelle le nom même de Cronos associerait les mots de « satiété » (κόρος) et d' « intelligence » (νοῦς) (328). Augustin connaît ces développements plotiniens; il fait sienne en quelque mesure la définition de l'intelligence divine par l'idée de satiété (329); la précédente citation du *De consensu* ne fait donc que traduire l'éty-

(323) AUGUSTIN, *De consensu euang.* I, 23, 34, p. 33, 6-10.

(324) *Ibid.* I, 23, 35, p. 33, 11-17.

(325) Cf. *supra*, p. 204, n. 116.

(326) Cf. *supra*, p. 203-205.

(327) Par exemple *Ennéade* V, 9, 8, 7-8, trad. Bréhier, p. 168 : « Cette Intelligence est en elle-même; elle se possède elle-même, immobile et éternelle *satiété* (κόρος) d'elle-même. »

(328) *Enn.* V, 1, 4, 9-10, Br., p. 19; cf. V, 1, 7, 33-35, p. 25.

(329) AUGUSTIN, *Confessions* IX, 10, 24, 11, éd. Labriolle, p. 228 : « regionem ubertatis indeficientis »; cf. P. COURCELLE, *Lettres grecques...*, p. 162-163.

mologie proposée par Plotin, en la renforçant de jeux de mots empruntés, comme nous l'avons montré, aux doxographies stoïciennes de Cicéron.

Mais Plotin, poursuivant son exégèse allégorique de la triade divine d'Hésiode, voyait dans Zeus, seul survivant des enfants de Cronos, la désignation de l'Ame engendrée par l'Intelligence, spécialement de l'âme du monde (330). Augustin reproduit également cette interprétation, dans laquelle il voit une protestation contre la conception varronienne d'un Jupiter fils du temps : « Ils ont bien vu combien il eût été absurde que Jupiter, qu'ils tenaient ou voulaient tenir pour un dieu éternel, fût regardé comme le fils du temps. Selon leur nouvelle interprétation au contraire (les plus anciens d'entre eux ne l'avaient pas encore, car il serait étonnant qu'elle eût alors échappé à Cicéron et à Varron), Jupiter fils de Saturne signifierait que de cette intelligence suprême s'écoule un esprit dont ils font l'âme de ce monde (*ab illa summa mente profluentem spiritum, quem uolunt esse uelut animam mundi huius*), celle qui emplit tous les corps, célestes et terrestres. D'où ce vers de Virgile, que je viens de rappeler : "tout est plein de Jupiter" » (331). La remarque d'Augustin sur la nouveauté de cette exégèse, qu'il prétend récente et ignorée de Cicéron comme de Varron, a de quoi suprendre; car enfin la principale fonction symbolique de Jupiter, dans l'allégorie varronienne même, est de représenter l'âme du monde, et c'est une vieille habitude stoïcienne, bien connue de Cicéron, que de donner le nom de ce dieu à la force divine immanente à l'univers (332); c'est d'ailleurs à l'appui de l'exégèse de Varron qu'Augustin produit ordinairement le vers célèbre de la III[e] *Églogue* (333). La nouveauté de l'interprétation néoplatonicienne ne réside donc pas dans l'équivalence Jupiter-âme du monde, mais dans le fait que cette âme cosmique procède de l'intelligence suprême personnifiée par Saturne; cette procession de la deuxième à la troisième hypostase porte clairement la marque de Plotin, y compris la notion d' « écoulement » par laquelle Augustin caractérise le mouvement processif. Car les *Ennéades* emploient souvent ce mot pour exprimer la génération des hypostases : alors que la partie supérieure de l'âme demeure dans l'Intelligence, la partie inférieure s'en « écoule » (ἐκρέουσαν) (334); de même que l'Un « s'épanche » (προέχεε) en Intelligence, l'Intelligence s'épanche en Ame (335); l'activité de la vie « coule » de l'Un « comme d'une source » (προχυθεῖσα οἷον ἐκ πηγῆς) sans origine (336),

(330) Par exemple *Enn.* IV, 4, 10, 3-4, trad. Br., p. 111 : « Le nom de Zeus désigne aussi bien le démiurge que l'âme qui guide le monde »; cf. *supra*, p. 206.

(331) *De consensu* I, 23, 35, p. 33, 17-34, 9.

(332) Cf. *supra*, p. 336-338.

(333) Cf. encore *supra*, p. 374.

(334) *Enn.* V, 1, 3, 11, Br., p. 18.

(335) V, 2, 1, 14-16, Br., p. 33.

(336) III, 8, 10, 3-5, H., p. 408.

etc.; c'est même de cette image que certains interprètes ont inféré que la procession plotinienne ne différait pas de l'émanation substantielle des stoïciens (337); Plotin ne manque pourtant pas de redresser ces métaphores dans un sens qui interdit toute assimilation de ce genre : si la vie s'écoule de l'Un comme d'une source, il s'agit d'une source inépuisable, et les fleuves qui en sortent prennent chacun un cours particulier et prévu (338); toutes choses s'écoulent de l'Un, mais l'Un est une substance qui ne s'écoule pas (οὐκ ἐκρεούσης οὐσίας) (339). Il reste néanmoins que les verbes ἐκρέω et προχέω décrivent dans les *Ennéades* la procession des hypostases à partir de leur Principe; ils sont vraisemblablement à l'origine de la *profluens anima mundi* dont parle Augustin.

Mais la véritable nouveauté de l'exégèse néoplatonicienne est de renverser l'ordre de préséance entre Saturne et Jupiter; selon l'allégorie de Varron en effet, Jupiter, représentation de l'âme du monde, c'est-à-dire de la réalité la plus divine, éclipse Saturne et son symbolisme temporel; les néoplatoniciens rétablissent au contraire la hiérarchie naturelle : Jupiter désigne toujours l'âme du monde; mais il est soumis à Saturne, comme l'âme cosmique l'est à l'intelligence suprême qui lui accorde la sagesse, au même titre qu'elle l'accorde à l'âme humaine; il s'ensuit que, si ces philosophes avaient pouvoir de régler le culte des statues, ils donneraient l'avantage à Saturne, au lieu de le donner à Jupiter comme c'est le cas au Capitole; ou peut-être supprimeraient-ils tout simplement l'usage des statues divines : « S'ils le pouvaient, ces philosophes ne renouvelleraient-ils pas la superstition humaine comme ils ont fait de l'interprétation elle-même, et ne s'abstiendraient-ils pas d'encombrer de statues le Capitole, ou du moins n'en dresseraient-ils pas à Saturne plutôt qu'à Jupiter? Car aucune âme raisonnable ne peut devenir sage, selon leurs raisonnements, si ce n'est en participant à cette sagesse suprême et immuable, et cette règle ne se limite pas à l'âme de tout homme, mais vaut aussi pour l'âme du monde, qu'ils appellent Jupiter » (340). Augustin, à son habitude (341), ne prend pas position quant à l'existence de l'âme du monde; il estime que les raisons sont trop fragiles et de l'admettre, et de la récuser : « Cette opinion, il faut ne la tenir que s'il est prouvé qu'elle est vraie, et ne la rejeter que s'il est prouvé qu'elle est fausse » (342); ce qui est certain, c'est que, si l'âme du monde existe,

(337) Voir là-dessus R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921, p. 151 sq.

(338) *Enn.* III, 8, 10, 6-10, H., p. 408.

(339) VI, 4, 10, 24-25, Br., p. 190. Sur l'impossibilité de réduire la philosophie des *Ennéades* à un émanatisme de type stoïcien, cf. ARNOU, *op. cit.*, p. 159; ZELLER, *Philos. der Griechen* III, 2, p. 551 et n. 3 et 4; P. HENRY, *Bulletin critique des études plotiniennes, 1929-1931*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, 59, 1932, p. 720.

(340) *De consensu* I, 23, 35, p. 34, 9-15.

(341) Cf. *supra*, p. 322, n. 71.

(342) *De consensu* I, 23, 35, p. 35, 3-5.

elle ne peut être sage que par participation à la Sagesse suprême de Dieu.

Cette hésitation des philosophes néoplatoniciens, incertains de savoir s'il fallait supprimer le culte des statues divines ou le maintenir en le réglementant, reflète à peu près la position de Plotin lui-même, dont la piété personnelle faisait bon marché des représentations sensibles, sans nier que l'on pût y avoir recours (343). Peut-on attribuer à ce même auteur la théorie selon laquelle l'âme du monde, tout comme l'âme humaine, ne reçoit la sagesse que par participation à l'intelligence suprême? Dans la *Cité de Dieu*, Augustin revient sur cette doctrine à deux reprises. Au début du livre VIII, il l'expose sommairement, et la rapporte aux « platoniciens » : ces philosophes sont en tout supérieurs à Varron; par exemple, Varron n'a pas su étendre sa théologie au delà du monde visible et de son âme (reproche habituel d'Augustin), « tandis qu'eux, ils confessent un Dieu transcendant à n'importe quelle sorte d'âme (*supra omnem animae naturam*), un Dieu qui non seulement a créé ce monde visible [...], mais aussi toute âme, sans réserve aucune (*omnem omnino animam*); un Dieu qui donne le bonheur à l'âme raisonnable et intellectuelle — genre d'âme auquel appartient l'âme humaine (*cuius generis anima humana est*) — en la faisant participer à sa lumière immuable et incorporelle » (344); ce texte n'attribue pas formellement aux platoniciens une théorie de l'âme du monde; mais, en donnant à la notion d'âme sa plus large extension, en notant que l'âme humaine n'en est qu'une espèce parmi d'autres, il vise assurément à y englober l'âme cosmique, qui ne constitue pas, comme le croyait Varron, le dieu suprême, mais une créature spirituelle qui reçoit du vrai Dieu bonheur et lumière, au même titre que l'âme de l'homme. En revanche, le livre X de la *Cité de Dieu* expose avec précision la doctrine rapportée par le *De consensu*, selon laquelle c'est le même principe supérieur qui illumine et béatifie l'âme du monde aussi bien que l'âme humaine; il l'attribue nommément à Plotin, ainsi qu'une comparaison qui assimile le principe supérieur au soleil, de soi lumineux, et l'âme, cosmique ou personnelle, à la lune, dont la lumière est empruntée : « En maint endroit et avec beaucoup d'insistance Plotin affirme, développant la pensée de Platon, que cet être même qu'ils imaginent comme l'âme du monde (*universitatis animam*) ne reçoit pas son bonheur d'une autre source que notre âme, et c'est de cette lumière distincte d'elle, qui l'a créée et dont l'illumination intelligible la rend intelligiblement resplendissante. Pour faire comprendre ces réalités incorporelles, il recourt à une comparaison tirée de ces grands corps visibles à nos yeux qui occupent la voûte céleste : Dieu serait le soleil et l'âme serait la lune. Ils pensent, en effet,

(343) Cf. *supra*, p. 192.
(344) *De ciu. dei* VIII, 1, p. 354, 12-17, trad. Perret (légèrement modifiée), p. 187.

que ce sont les rayons du soleil qui rendent la lune lumineuse » (345).

Ce texte a longtemps embarrassé les historiens, qui, en présence d'une citation plotinienne aussi manifeste, cherchaient en vain dans les *Ennéades* un passage qui en rendît totalement raison (346). Jusqu'au jour où l'un d'eux (347) s'est avisé que, parlant de « maint endroit » des écrits de Plotin, Augustin nous avertissait lui-même qu'il avait, non pas transcrit une page des *Ennéades*, mais groupé divers thèmes épars dans cette œuvre; il ne restait plus qu'à dépister chacun de ces thèmes, ce qui n'est pas difficile. Pour commencer par la fin, Plotin, influencé par les théologies solaires, expose que l'on peut comparer l'Un à la lumière, l'Intelligence au soleil, l'Ame à la lune éclairée par le soleil; l'Ame reçoit en effet de l'Intelligence une lumière empruntée et superficielle, tandis que l'Intelligence possède une lumière propre, sans être toutefois *la* lumière pure, mais un être illuminé du dedans par l'Un, qui seul est *la* lumière simple (348); ailleurs (349), sans que la lune soit invoquée explicitement comme terme de comparaison, la partie la plus divine de l'âme est donnée comme recevant la lumière de l'intelligence, à la façon dont les alentours du soleil reçoivent leur éclat de cet astre : « L'âme, issue de l'intelligence, est comme une lumière qui l'environne et qui dépend d'elle », sans que l'on puisse assigner une existence propre à cette lumière émanée de l'intelligence ou du soleil. Ce sont sans doute ces pages, surtout la première d'entre elles, dont Augustin reproduit la substance à la fin du texte de la *Cité de Dieu* qui vient d'être évoqué; simplement, comme il n'est pas arien et ne met pas de dénivellation ontologique entre le Premier principe et son Intelligence, il aura laissé tomber la comparaison plotinienne de l'Un à la lumière pure, pour ne retenir que l'assimilation de l'intelligence divine au soleil doué d'une lumière propre, et celle de l'âme à la lune qui luit d'une lumière d'emprunt.

On aurait peut-être plus de mal à découvrir dans les *Ennéades* l'idée que l'âme du monde reçoit son bonheur et sa lumière de l'Intelligence; mais ce n'est pas à dire qu'Augustin ait tort d'attribuer cette théorie à Plotin; car, faute de pouvoir la repérer dans sa forme synthétique, on peut la décomposer en deux affirmations qui, elles, apparaissent séparément sous la plume du philosophe grec. D'une part, l'âme humaine, dans sa partie supérieure, contemple le principe qui est

(345) *Ibid.* x, 2, p. 448, 10-17, trad. p. 381.

(346) Voir les maigres résultats obtenus par S. Angus, *The Sources of the First Ten Books of Augustine's De Ciuitate Dei*, thèse Princeton 1906, p. 212, et par Arm. Winter, *De doctrinae neoplatonicae in Augustini ciuitate Dei uestigiis*, diss. Freiburg im Br. 1928, p. 26.

(347) P. Henry, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin et Macrobe*, dans *Spicilegium sacrum Lovaniense*, Études et documents, 15, Louvain 1934, p. 128-133.

(348) *Enn.* v, 6, 4, 16-22, Br., p. 116.

(349) *Enn.* v, 3, 9, 7-17, Br., p. 60-61.

« avant elle », se laisse illuminer par lui, et transmet cette illumination à ce qui vient « après elle » (350); ou encore : « L'âme qui possède l'intelligence est parfaite » (351). D'autre part, l'âme humaine n'est pas essentiellement différente de l'âme du monde : « Lorsqu'on considère notre âme à l'état de pureté et sans le surcroît qui s'y ajoute, on lui trouve le même prix qu'à l'âme du monde » (352); « telles sont les parties de l'homme que Platon appelle l' "homme intérieur" (353). Donc notre âme est chose divine; elle est d'une nature différente de l'être sensible; elle est telle que l'âme universelle (ἔστι ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ὁποία πᾶσα ἡ ψυχῆς φύσις) » (354). Si l'on conjugue ces deux affirmations — illumination béatifiante de l'âme humaine par l'Intelligence, homogénéité de l'âme humaine et de l'âme cosmique —, l'on reconstitue facilement la théorie selon laquelle l'âme du monde et la nôtre doivent leur bonheur et leur lumière au même principe supérieur; et il est probable qu'Augustin lui-même n'a pas procédé différemment pour élaborer la doxographie plotinienne de *Cité de Dieu* X, 2. Plusieurs indices renforceraient d'ailleurs cette conjecture : l'*Ennéade* V, 1, *Sur les trois hypostases principales*, d'où sont tirées nos dernières citations, était bien connue d'Augustin, comme la preuve en a été souvent faite (355); d'autre part, on vient de voir que le plus important passage de Plotin sur l'identité de nature entre l'âme individuelle et l'âme cosmique comporte une référence à Platon; or Augustin déclare justement que Plotin « développe » sur ce point « la pensée de Platon »; enfin, le passage que nous avons cité de l'*Ennéade* V, 1, 2 est précédé de l'affirmation que l'âme humaine est de même espèce que celle des dieux (356), théorie qui, chez Augustin aussi (357), précède le développement relatif à l'âme du monde. Pour revenir maintenant au texte du *De consensu* qui a provoqué notre enquête, l'on voit qu'il faut également assigner une source plotinienne à la théorie exposée là, selon laquelle l'âme du monde, signifiée par Jupiter, ne peut devenir sage, tout comme l'âme humaine, que par participation à la sagesse suprême figurée par Saturne.

En tout cas, poursuit le *De consensu*, l'interprétation allégorique des néoplatoniciens, qui retire la première place à Jupiter pour la restituer à Saturne, est restée sans effet sur la religion de la cité; les Romains continuent à rendre à Jupiter le culte le plus solennel, et les astrologues à regarder Saturne comme un astre malencon-

(350) Par exemple *Enn.* II, 9, 2, 4-18, H., p. 226.
(351) *Enn.* V, 1, 10, 12, trad. Br., p. 28; cf. de même V, 1, 3, 13-17, Br., p. 18.
(352) *Enn.* V, 1, 2, 44-46, trad. Br., p. 17-18.
(353) Cf. PLATON, *Alcibiade* 130 c.
(354) *Enn.* V, 1, 10, 8-12, trad. Br., p. 28.
(355) Cf. HENRY, *op. cit.*, p. 127; COURCELLE, *op. cit.*, p. 161.
(356) *Enn.* V, 1, 2, 42-44, Br., p. 17-18.
(357) *De ciu. dei* X, 2, p. 448, 5-10.

treux (358), sans qu'un effort sérieux ait été tenté pour mettre fin à cet état de choses : « Mais tel n'est pas l'avis des Romains, qui ont élevé le Capitole non pas à Saturne, mais à Jupiter, ni celui des autres nations qui ont pensé que Jupiter devait être l'objet du culte principal, au-dessus de tous les autres dieux. Les tenants de cette nouvelle opinion, s'ils avaient eu quelque influence en ce domaine, auraient dû dédier bien plutôt à Saturne les plus hautes citadelles, et surtout détruire la race des astrologues et tireurs d'horoscopes, qui relèguent avec les autres astres, comme un dieu maléfique, ce Saturne qu'eux-mêmes regardent comme l'auteur de la sagesse » (359). Néanmoins, bien qu'ils n'aient pas abouti à réformer la pratique cultuelle, les exégètes néoplatoniciens ont travaillé pour la vraie religion, et Augustin leur en rend justice; en particulier, ils ont mis fin à l'indigne mythe de la rivalité de Saturne et de Jupiter, qui déshonorait la divinité; en effet, dès lors que l'un représente l'intelligence suprême, et l'autre, l'âme du monde qui en procède, ces deux dieux n'ont plus aucune raison de se haïr ni de jalouser leurs cultes respectifs, ce qui, même aux yeux d'un observateur chrétien, représente déjà un gain pour la piété, et montre les bienfaits éventuels d'une interprétation allégorique plus cohérente que celle de Varron : « Jupiter n'interdit pas le culte de Saturne, n'étant pas lui-même cet homme qui chassa de son royaume son père, homme comme lui, mais bien le corps du ciel ou l'esprit qui emplit le ciel et la terre, et partant bien empêché d'interdire le culte de l'intelligence suprême dont il passe pour l'émanation (*mentem supernam, ex qua dicitur emanasse*); pour la même raison, Saturne n'interdit pas davantage le culte de Jupiter, n'ayant pas été vaincu par sa révolte, comme ce Saturne par celle de je ne sais quel Jupiter dont il évita les armes en arrivant en Italie (360), — mais lui demeurant favorable comme doit l'être la première intelligence à l'égard de l'âme qu'elle a engendrée (*fauet prima mens animae a se genitae*) » (361).

Voilà pour les critiques adressées par Augustin à l'interprétation allégorique telle que Varron l'appliquait à Jupiter et à Saturne; il nous reste à examiner sommairement les griefs articulés contre l'exégèse de divinités de moindre importance. Augustin voit dans l'allégorie de la Grande Mère (362) un exemple du traditionalisme pusillanime de Varron. De même qu'une femme légère, dit-il, res-

(358) Augustin aurait aimé que les néoplatoniciens lui fournissent des armes contre l'astrologie, avec laquelle il a rompu tant de lances; ce passage montre qu'il leur garde quelque rancune de ne l'avoir pas fait. Sur la lutte d'Augustin contre les astrologues, voir *De doctr. christ.* II, 21, 32-23, 35; *De diu. quaest. LXXXIII* 45; *Conf.* VII, 6, 8-10; *De Gen. ad litt.* II, 17, 35-37; *De ciu. dei* V, 1-7, etc.

(359) *De consensu* I, 23, 36, p. 35, 9-16.

(360) Cf. VIRGILE, *Énéide* VIII, 319-323.

(361) *De consensu* I, 25, 38, p. 37, 3-8.

(362) Cf. *supra*, p. 341-342.

sent parfois du dégoût à la pensée de ses nombreux amants, de même Varron rougit de la multitude des dieux devant lesquels il doit se prosterner (363); ce scrupule l'a poussé à ramener un certain nombre de déesses, telles Ops, la Grande Mère, Proserpine, Vesta, à n'être que des épithètes différentes d'une déesse unique, Tellus, figure de la terre; c'est pour avoir pris ces noms pour des personnes que l'on aurait cru à l'existence de plusieurs déesses distinctes (364). Bien que Tellus n'ait évidemment aucun titre à la divinité, continue Augustin, cet essai d'unifier le polythéisme constitue une saine réaction de la part de Varron, et un pas en direction de la vraie religion; mais pourquoi le théologien romain se laisse-t-il impressionner par l'autorité de la tradition, et rétablit-il la multitude des déesses qu'il vient de bannir, en disant : « Cette doctrine n'est d'ailleurs pas incompatible avec les traditions de nos ancêtres sur la pluralité de ces déesses [...] Il peut arriver qu'un objet ait son unité et qu'il y ait en même temps en lui une multiplicité » (365) ? Il peut y avoir dans une déesse, comme dans un homme, une multiplicité d'attributions; mais a-t-on pour autant le droit de poser plusieurs hommes ou plusieurs déesses ? (366).

Quant au détail de l'allégorie de la Grande Mère, il n'est pas exempt de contradictions; ainsi, Varron nous dit que, si l'on a donné les Galles mutilés pour être les servants de cette déesse, c'est pour signifier que ceux qui n'ont pas de semence doivent s'attacher à la terre, source de toute semence (367); mais comment pourraient-ils acquérir de la semence en s'attachant à elle, alors que c'est précisément son service qui les a privés de celle qu'ils avaient ? N'est-ce pas là qu'apparaît clairement le but de l'allégorie païenne, qui est de couvrir les horreurs des faux dieux ? (368). Le mythe d'Attis, solidaire de celui de la Grande Mère (369), n'offre pas une signification allégorique plus satisfaisante ; le fait que Varron n'ait pas voulu s'essayer à cette allégorie désespérée, et qu'il faille aller la chercher dans Porphyre, est à lui seul significatif; comment croire que les *uirilia* d'Attis puissent représenter la fleur qui tombe pour laisser mûrir le fruit, alors qu'elles ne sont pas tombées, mais ont été arrachées, et qu'aucun fruit n'a suivi, mais la stérilité ? Et Attis lui-même, quelle peut être sa signification ? A force de se tourmenter pour la découvrir, les allégoristes païens ne font que nous incliner à l'explication evhémériste, selon laquelle ce dieu fut tout simplement un homme mutilé (370). Mercure enfin aurait-il pouvoir sur le

(363) *De ciu. dei* VII, 24, p. 335, 20-26.
(364) *Ibid.*, p. 336, 11-18.
(365) *Ibid.*, p. 336, 23-337, 1, = fgt. XVI, 46 a AGAHD, p. 213, 16-214, 8, trad. p. 147.
(366) *Ibid.*, p. 336, 18-337, 5.
(367) Cf. *supra*, p. 341.
(368) *De ciu. dei* VII, 24, p. 337, 11-16.
(369) Cf. *supra*, p. 342.
(370) *De ciu. dei* VII, 25, p. 338, 18-339, 1.

langage (371) ? Mais si son pouvoir s'étend au langage des dieux, voilà Mercure maître de Jupiter lui-même, puisque c'est au gré de Mercure que Jupiter prendrait la parole, et de lui qu'il aurait reçu la faculté de parler, ce qui est absurde. Si la puissance de Mercure se limite au langage humain, le voilà en concurrence avec Jupiter qui, sous le nom de Ruminus, préside à ce langage élémentaire par lequel la mamelle est présentée aux enfants et aux petits animaux (372); mais comment imaginer que Jupiter puisse présider à ce langage infantile et animal, et se désintéresser, au profit de Mercure, du langage humain ? Jupiter devrait donc alors s'identifier à Mercure. Quant à faire de Mercure le langage lui-même, c'est reconnaître qu'il n'est pas un dieu, ni même un démon (373).

Comme on a pu s'en rendre compte, l'argument essentiel de la critique qu'Augustin développe contre le détail de l'interprétation allégorique de Varron réside dans les contradictions qui, selon lui, ruineraient de l'intérieur cette allégorie. Ce faisant, le polémiste chrétien témoigne d'ailleurs d'une singulière méconnaissance de la polyvalence propre à l'exégèse des mythes, polyvalence que Plotin, on s'en souvient, a bien mise en lumière. C'est sur cette notion de contradiction interne fatale à la mythologie que se termine le passage du *De consensu euangelistarum* consacré à l'allégorie païenne. Alors que le Dieu judéo-chrétien défend jalousement que l'on rende un culte à tout autre que lui, les dieux païens se supportent réciproquement sans difficulté; pourtant, l'interprétation allégorique, loin d'atténuer leurs dissentiments, les renforce; une exception, toutefois, doit être faite pour Saturne et Jupiter, dont l'exégèse néoplatonicienne, comme on l'a vu, supprime l'hostilité au profit de la sollicitude de l'intelligence génératrice pour l'âme engendrée, de la soumission de l'âme illuminée à l'égard de l'intelligence illuminatrice; mais, pour les autres dieux et déesses, l'allégorie échoue à faire oublier leur mésentente; comment le dévot païen, même s'il est un allégoriste consommé, peut-il faire cohabiter dans son panthéon Vulcain et Mars, Hercule et Junon, Diane et Vénus ou Priape ? Sans que l'on ait besoin d'y toucher, les dieux se détruisent l'un l'autre, et le Dieu d'Israël n'a qu'à paraître pour les confondre : « Du moins Vulcain devrait-il interdire le culte de Mars, l'amant de sa femme (374), et Hercule celui de Junon, son ennemie mortelle (375). Quel pacte assez honteux peut-il exister entre eux pour que Diane, cette chaste

(371) Cf. *supra*, p. 345.
(372) Cf. *De ciu. dei* VII, 11.
(373) *Ibid.* VII, 14, p. 321, 27-322, 19.
(374) Sur les mésaventures conjugales de Vulcain, cf. A. RAPP, art. *Hephaistos*, dans ROSCHER I, 2, col. 2064-2066; GRIMAL, *s. u.* « Héphaïstos », p. 186; et *supra*, p. 181-182 et 208-209.
(375) Sur la haine de Junon pour Hercule, cf. R. PETER, art. *Hercules*, dans ROSCHER I, 2, col. 2260-2265, et GRIMAL, *s. u.* « Héraclès », p. 188.

vierge, ne défende pas d'adorer, je ne dis pas Vénus, mais Priape? Qu'un même homme veuille être à la fois chasseur et laboureur, il sera leur dévot à l'un et l'autre, tout en rougissant de leur élever des temples voisins. Qu'ils interprètent Diane comme la vertu de leur choix, et Priape comme le dieu de la fécondité, qui rend Junon honteuse d'avoir pareil auxiliaire dans la grossesse des femmes, qu'ils disent ce qu'il leur plaît, qu'ils interprètent à leur guise, tous leurs raisonnements n'en seront pas moins confondus par le Dieu d'Israël. Qu'il ait interdit le culte de tous ces dieux sans que le sien ait été interdit par aucun d'eux, qu'il ait ordonné, prédit, accompli la destruction de leurs statues et de leurs rites, voilà qui montre assez qu'ils sont faux et trompeurs, et qu'il est le Dieu vrai et véridique » (376).

EUSÈBE Eusèbe de Césarée occupe une place à part dans notre inventaire des critiques qui furent adressées par les chrétiens à l'allégorisme profane solidaire de la théologie tripartite. En effet, à la différence de Tertullien et d'Augustin, ce n'est pas Varron qu'Eusèbe prend pour cible; de plus, l'interprétation allégorique à laquelle il s'attaque n'est pas formellement reliée à la tripartition de la théologie, comme c'était le cas pour les deux polémistes africains. Toutefois, on n'a pas oublié qu'Eusèbe fut un important témoin de la théologie tripartite (377), ce qui permet de supposer que l'allégorisme païen contre lequel il argumente n'est pas dépourvu de toute relation à cette théologie. C'est cette double remarque qui nous détermine à rattacher son cas à la réaction chrétienne contre l'allégorie jointe à la tripartition, et pourtant à le garder pour la fin, alors que la chronologie aurait voulu qu'il précédât Augustin.

L'idée que les plus anciens théologiens auraient parlé clair, que l'expression déguisée serait un phénomène relativement tardif et en définitive néfaste, se rencontre plusieurs fois dans l'Antiquité; nous l'avons observée chez Philon de Byblos, qui oppose le langage direct et objectif de « Sanchuniathon » à l'amphigourie de ses successeurs (378). C'est au I[er] livre de la *Préparation évangélique* d'Eusèbe que nous devons de connaître ces développements de Philon sur le caractère non-allégorique de l'ancienne théologie phénicienne; pour mieux pourfendre les religions païennes, l'apologiste chrétien désire qu'aucune interprétation figurée ne vienne en atténuer la laideur originelle, et l'on comprend ainsi qu'il accueille toute affirmation que l'allégorie est un phénomène décadent et artificiel. Fort de cette information, Eusèbe, dans le II[e] livre du même traité, reprend la même idée pour son propre compte; le mythe porteur d'une signi-

(376) AUGUSTIN, *De consensu* I, 25, 38, p. 37, 8-24.
(377) Cf. *supra*, p. 293-296.
(378) Cf. *supra*, p. 218-220.

fication dissimulée est étranger à l'ancienne théologie, qui s'exprimait de façon obvie : les travaux des premiers théologiens « ne se présentent pas comme des mythes, ni comme des fictions poétiques, qui comporteraient une doctrine dissimulée grâce à des sous-entendus (μὴ μῦθοι ταῦτα καὶ ποιητῶν ἀναπλάσματα, λανθάνουσάν τινα ἐν ὑπονοίαις ἔχοντα θεωρίαν); pleins de sagesse, les anciens théologiens, ainsi qu'ils pourraient se nommer eux-mêmes, ont laissé des témoignages véridiques, dont le contenu est antérieur à tous les poètes et historiens (379) » (380). Cette phrase concerne sans doute les auteurs d'écrits sacrés, qui livraient la vérité telle quelle, sans songer à l'envelopper d'un voile mythique; à cette expression sans arrière-pensée doit correspondre une interprétation littérale, et les premiers lecteurs de ces écrits les prenaient effectivement dans leur sens historique immédiat, au lieu de les soumettre de force à l'allégorie physique : « Il en ressort que les Anciens qui, les premiers, ont agencé l'histoire des dieux, ne rapportaient rien aux interprétations figurées de la physique (μηδὲν εἰς φυσικὰς ἀναφέρειν τροπολογίας) (381); ils n'appliquaient nulle allégorie aux récits relatifs aux dieux (μηδ' ἀλληγορεῖν τοὺς περὶ θεῶν μύθους), mais, s'en tenant uniquement à la lettre, ils leur conservaient leur valeur historique (ἐπὶ μόνης τῆς λέξεως φυλάττειν τὰς ἱστορίας). C'est ce que montraient les citations des auteurs dont j'ai parlé : il n'est plus nécessaire de découvrir pour ces récits des explications physiques forcées (βιαίους φυσιολογίας), les preuves d'eux-mêmes que les faits apportent étant suffisamment claires » (382).

Tel se présentait l'âge d'or de la théologie païenne : au langage directement véridique des auteurs sacrés répondait chez les exégètes une interprétation littérale et historique; mais cette belle époque de clarté et de réalisme ne se maintint pas; les théologiens, trop épris de philosophie, en vinrent à lire de force dans les histoires divines des enseignements d'ordre physique; leur intention était d'ailleurs louable, puisqu'ils visaient à adoucir l'impiété originelle de ces récits; mais ils ne parvinrent pas, même au prix de cet artifice, à la faire oublier totalement : « Cette forme antique de la théologie fut travestie (μεταβαλόντες) par certains auteurs récents qui, nés d'hier ou d'avant-hier, se vantèrent d'une philosophie plus rationnelle (λογικώτερον φιλοσοφεῖν), et introduisirent en matière d'histoire des dieux une conception davantage proche de la physique (φυσικώτεραν δόξαν); ils inven-

(379) λογογράφων, = « historiens en prose », par opposition aux poètes.

(380) Eusèbe, *Praep. euang.* II, *proemium* 2, éd. Mras I, p. 57, 4-8.

(381) Le mot τροπολογία, dont les exégètes chrétiens feront pour leur propre compte un si grand usage, est ici pris dans un sens péjoratif, dès lors qu'Eusèbe l'applique à l'allégorie païenne; Clément d'Alexandrie, *Eclogae propheticae* 35, 1, éd. Stählin III, p. 147, 18, parle de même sans ménagement de σοφιστικῇ τροπολογίᾳ. Cf. *Eusebii Pamphili Euangelicae Praeparationis* libri XV... recensuit... E. H. Gifford, IV : *Notae*, Oxonii 1903, p. 60.

(382) *Praep. euang.* II, *proem.* 2-3, p. 57, 12-17.

tèrent pour ces récits de belles explications plus convenables, sans échapper complètement à la détestable impiété de leurs ancêtres, ni pourtant admettre la perversité propre à leur théologie. Ayant donc à cœur de remédier (θεραπεῦσαι) (383) à l'erreur de leurs pères, ils transformèrent les récits en des exposés et des théories physiques (ἐπὶ φυσικὰς διηγήσεις καὶ θεωρίας τοὺς μύθους μετεσκευάσαντο), proclamant, comme un grand mystère (ὡς μυστικώτερον), que la signification de ces récits concernait les principes de la nutrition et de la croissance propres à la nature des corps » (384). Peut-être le succès de l'entreprise allégoriste eût-il été plus assuré si elle avait limité son effort d'imagination aux grandes réalités physiques, au lieu de l'étendre jusqu'aux plus humbles fruits de la terre : « Mais ils ne s'en tinrent pas là : ils accordèrent le titre de dieux aux éléments du monde, non pas seulement au soleil, à la lune, aux astres, mais aussi à la terre, à l'eau, à l'air, au feu, à leurs composés et à leurs effets, bien plus, aux fruits saisonniers de la terre, et à tous les autres produits alimentaires, solides et liquides; et ces choses, tenues pour les causes de la vie de notre corps, ils les appelèrent Déméter, Coré, Dionysos, et tous autres noms du même genre, ils en firent des dieux, introduisant dans leurs récits cet embellissement artificiel et mensonger» (385).

Du reste, poursuit Eusèbe, les mythes grecs et leur interprétation allégorique se trouvent condamnés par les Grecs eux-mêmes, du moins par les meilleurs d'entre eux. L'apologiste chrétien en appelle alors au témoignage de Platon; il cite un passage du *Timée*, 40 d-41 a, où la généalogie des dieux est décrite avec ironie et incrédulité; il y adjoint une page du II^e^ livre de la *République*, 377 e-378 d, sur la nécessité de bannir de l'éducation des enfants les poèmes où Homère et Hésiode décrivent la discorde entre les dieux, que ces récits soient ou non susceptibles d'une lecture allégorique (386). Après avoir recopié ces textes célèbres, Eusèbe en conclut que Platon répudie aussi bien les fictions poétiques elles-mêmes que leur interprétation physique; comment alors le christianisme n'aurait-il pas condamné la théologie mythique des Grecs, puisque les Grecs eux-mêmes en rougissent ? A cette débauche d'imagination allégorique, Eusèbe oppose la sobriété de la théologie romaine, sans illusion sur les mythes et leur signication; à l'appui de cette préférence, il invoque finalement une déclaration anti-allégorique de Denys d'Halicarnasse, que nous avons déjà rencontrée (387). Voici comment Eusèbe

(383) L'idée que l'interprétation allégorique des premiers poètes constitue un « remède » (θεραπεία) à leur impiété est classique chez les exégètes d'Homère; nous avons relevé le mot même chez Aristarque (*supra*, p. 169); cf. les termes voisins d'ἀντιφάρμακον chez le ps.-Héraclite (*supra*, p. 160) et d'ἀνασώζειν chez Plutarque (*supra*, p. 182); voir GIFFORD, *op. cit.*, p. 101-102.

(384) *Praep. euang.* II, 6, 16-17, p. 94, 10-19.

(385) *Ibid.* II, 6, 18, p. 94, 19-26.

(386) Cf. *supra*, p. 113.

(387) Cf. *supra*, p. 176-177.

condense l'enseignement de Platon et des Romains : « Par ces mots, le philosophe enseigne clairement que les mythes des Anciens relatifs aux dieux, tout comme les explications physiques de ces mythes que l'on suppose y avoir été exprimées en sous-entendus (τὰς τῶν μύθων ἐν ὑπονοίαις εἰρῆσθαι νομιζομένας φυσιολογίας), sont à rejeter; on ne peut donc plus croire que l'enseignement évangélique de notre Sauveur nous ait sans raison enjoint d'abandonner ces légendes, du moment qu'elles ont été congédiées par leurs propres familiers. C'est pourquoi il m'arrive d'admirer les anciens Romains pour la manière dont, dès qu'ils comprirent que toutes les interprétations physiques des Grecs relativement aux dieux étaient absurdes et inutiles, ou mieux artificielles et incohérentes, ils les exclurent, elles et leurs mythes, de leur propre théologie » (388).

Tels sont les griefs généraux qu'Eusèbe oppose à l'allégorie païenne : elle est une forme de pensée récente, sans caution dans la haute Antiquité, et même les Grecs, chez qui elle s'est surtout développée, la renient. Il lui arrive aussi d'appliquer sa critique à une interprétation allégorique particulière. Nous avons vu (389) par exemple qu'il est le seul témoin d'un opuscule de Plutarque *Sur les fêtes Dédales qui se célèbrent à Platée*, dans lequel se présente une exégèse symbolique de légendes et de cultes relatifs à Héra et à quelques autres dieux; après en avoir cité de longs extraits, il reproche à l'allégorie physique de Plutarque son prosaïsme; elle ne dépasse pas le niveau du monde matériel et des conduites humaines les plus triviales; elle passe sous silence les créatures supérieures, les anges et les âmes, et, bien entendu, Dieu même; elle ne présente donc aucun véritable intérêt : « Aux développements que Plutarque vient de nous offrir, nous avons reconnu que l'admirable et secrète interprétation physique (φυσιολογία) de la théologie grecque n'apportait rien de divin, rien de grand ni de digne de Dieu, rien qui méritât d'être mis en vedette. Tu as entendu que tantôt Héra était proclamée Gamélios et symbolisait la communauté de vie du mari et de la femme, qu'elle prêtait tantôt son nom à la terre, et tantôt à la substance humide; que Dionysos était échangé avec l'ivresse, Léto avec la nuit, le soleil avec Apollon, et Zeus lui-même avec la puissance de la chaleur et du feu. Ainsi, sans parler de l'indécence de ces mythes, leur explication physique, plus respectable en apparence, n'a pas donné accès aux puissances célestes, intellectuelles et divines, ni même aux substances rationnelles et incorporelles; au contraire, elle stagne au niveau de l'ivrognerie, du mariage, des passions humaines, elle réduit les parties du monde à n'être que le feu, la terre, le soleil et autres éléments de la matière, sans reconnaître aucune autre divinité qu'eux » (390). Pour confir-

(388) *Praep. euang.* II, 7, 8-9, p. 98, 16-23.
(389) Cf. *supra*, p. 184 sq.
(390) *Praep. euang.* III, 2, 1-3, p. 110, 6-19.

mer cette tare matérialiste de la théologie allégorique des Grecs, Eusèbe continue en invoquant, selon son habitude, le témoignage de Platon : le *Cratyle*, 397 cd, ne dit-il pas que les dieux de l'ancienne Grèce étaient uniquement ceux des Barbares, à savoir les astres et le ciel ?

L'historien chrétien manifeste la même opposition à l'endroit de l'interprétation allégorique appliquée à la religion égyptienne; il consacre à cette question une longue dissertation, nourrie d'extraits de Diodore de Sicile, I, 11-13. Quant à expliquer la constitution du panthéon égyptien, Eusèbe est evhémériste; il fait fonds pour cela sur un passage du *De Iside* 22, 359 E, où Plutarque avoue que, selon les récits des Égyptiens, Hermès avait les bras courts, Typhon était roux, Horus blond, et Osiris brun; n'est-ce pas la preuve qu'ils étaient des hommes avant de devenir le symbole des astres ou des éléments ? Dans ces conditions, les mythes se réduisent à l'amplification d'histoires humaines; ils n'ont de signification allégorique que celle qu'on leur prête, par un artifice où la vérité n'a rien à voir : « Ils ne fabriquent jamais de dieux qu'à base de cadavres, et leur interprétation physique est le produit de leur invention [...] Ainsi, pour toutes ces raisons, ces admirables, ces nobles explications physiques sont convaincues de n'atteindre nullement la vérité, de n'apporter avec soi rien de vraiment divin, de n'avoir de majesté que forcée, contrefaite et venue du dehors » (391). Aussi bien, supposons qu'Evhémère se soit trompé en réduisant les mythes à la dimension humaine, admettons que les dieux et déesses constituent bien une personnification symbolique des astres; quel rapport cette astronomie allégorique peut-elle entretenir avec la vraie religion, où le soleil et la lune ne sont pas en cause, mais bien leur Créateur et souverain Seigneur ? « Au reste, accordons, concédons à ces bavards nébuleux qu'ils disent vrai et tombent juste dans leur explication physique des allégories (ἐν τῇ τῶν ἀλληγορουμένων φυσιολογίᾳ); que le soleil soit pour eux tantôt Apollon, tantôt Horus, et tantôt encore Osiris, et mille autres choses, aussi nombreuses qu'ils le désirent; et que la lune soit pareillement Isis, ou Artémis, ou autant de déesses que l'on voudra en énumérer. Que ces mots soient la désignation symbolique (σημαντικαὶ προσηγορίαι), non pas d'hommes mortels, mais des luminaires célestes eux-mêmes. Que le soleil, la lune, les astres et les autres parties du monde soient vénérés comme des dieux [...] Comment ne serait-il donc pas grand et admirable, l'Évangile de notre divin Sauveur Jésus-Christ, qui enseigne à toute race humaine la piété, nourrie d'une légitime vue des choses, envers le Dieu et Maître du soleil et de la lune, Créateur de l'univers, élevé au rang suprême et au-dessus de toutes choses ? » (392).

Que doit-on penser de la critique à laquelle Eusèbe soumet l'inter-

(391) *Ibid.* III, 3, 17-21, p. 115, 12-116, 6.
(392) *Ibid.* III, 6, 2-5, p. 121, 8-25.

prétation allégorique des mythes grecs et égyptiens ? En premier lieu, cet acharnement contre l'allégorie païenne ne laisse pas de surprendre, venant de l'adepte d'une école exégétique (celle d'Origène à Alexandrie) renommée pour son goût intempérant de l'allégorie dans le commentaire des Écritures chrétiennes; comment Eusèbe peut-il pourfendre chez ses adversaires un procédé de lecture qu'il approuve chez ses amis ? Nous aurons bientôt une meilleure occasion d'observer cette attitude paradoxale, que l'on aurait pu signaler également chez Augustin. Quant à l'idée que la théologie païenne était à l'origine dépourvue de toute expression ambiguë comme de toute exégèse allégorique, que l'interprétation physique des mythes constitue, de l'aveu des Grecs eux-mêmes, une forme de pensée tardive et regrettable, il est difficile d'en mesurer le bien-fondé; rappelons toutefois que le témoignage de Philon de Byblos se trouve sur ce point contredit par celui de Plutarque et de Maxime de Tyr, qui enregistrent, non sans un certain regret chez ce dernier auteur, l'évolution inverse dans l'expression des vérités religieuses, et observent le passage du langage équivoque à la déclaration claire (393). Ce qui est sûr, c'est que les arguments qu'Eusèbe oppose à l'interprétation allégorique païenne rejoignent ceux d'Augustin, bien qu'il ne la rattache pas aussi formellement que lui à la théologie tripartite, et qu'il ne concentre pas comme lui ses attaques sur Varron; que ce soit en reprochant aux allégoristes grecs de ravaler la théologie à l'étude du monde matériel, de diviniser les éléments et les astres, au lieu d'atteindre le vrai Dieu, en justifiant la formation des mythes par une explication evhémériste, ou en invoquant contre l'allégorie païenne le témoignage de Platon, la critique d'Eusèbe s'apparente à celle d'Augustin; c'est cette ressemblance dans la polémique qui nous donne raison d'avoir fait suivre dans ce chapitre, au mépris de la chronologie comme de la topographie, les idées de l'évêque d'Hippone de celles de l'évêque de Césarée.

(393) Cf. *supra*, p. 178-180 et 189-190.

CHAPITRE VII

UNE CRITIQUE CONSÉQUENTE DE L'ALLÉGORIE PAIENNE : CELLE DES MILIEUX CHRÉTIENS NON-ALLÉGORISTES

1. — CE QUE NOUS ENTENDONS PAR LES « MILIEUX CHRÉTIENS NON-ALLÉGORISTES »

Abandonnons maintenant la théologie tripartite, l'interprétation allégorique qui en a découlé, et la réaction chrétienne qui s'est dessinée contre ces deux démarches intellectuelles conjointes, — pour aborder un autre canton de l'opposition suscitée chez les chrétiens par l'allégorie païenne. Cette nouvelle forme d'opposition est définie par le fait que les auteurs chez qui elle se développe échappent à la situation paradoxale que nous venons de signaler chez Eusèbe et chez Augustin; ils critiquent l'exégèse allégorique des mythes grecs, mais s'abstiennent en général d'appliquer eux-mêmes ce procédé à l'interprétation de leurs propres Écritures; il y a par suite dans leur attitude une cohérence, une logique dans la polémique, qui n'est pas le partage de tous leurs coreligionnaires, dont certains, nous aurons bientôt l'occasion de le constater, n'hésitent pas à disqualifier chez l'adversaire la forme d'herméneutique qu'ils sont les premiers à pratiquer. Sous cette rubrique des « chrétiens non-allégoristes hostiles à l'allégorisme païen », nous grouperons un certain nombre d'écrivains et de textes, fort dissemblables en apparence par l'époque et la tendance. Nous interrogerons d'abord quelques « apologistes » du IIe siècle : certaines déclarations de l'*Apologie* adressée par Aristide à l'empereur Hadrien (1), un chapitre (le 21e) du *Discours aux Grecs* de Tatien, un chapitre (le 22e) de la *Supplique au sujet des Chrétiens* envoyée par Athénagore à Marc-Aurèle et Commode (2). Nous trouverons une information importante dans les écrits pseudo-clé-

(1) Cf. J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, dans *Sammlung wissenschaftlicher Kommentare zu griechischen und römischen Schriftsteller*, Leipzig et Berlin 1907, p. 1-96.

(2) Cf. *ibid.*, p. 115-238.

mentins, dont la date est incertaine, mais qui sont des remaniements d'une *Grundschrift* remontant probablement aux années 220-230 (3); les *Homélies* IV, 24-25 et VI, 2-20, et les *Recognitiones* X, 29-42, nous occuperont spécialement. Le témoignage le plus instructif nous viendra du livre V, 32-45, de l'*Aduersus nationes*, apologie du christianisme composée au début du IV^e siècle par l'africain Arnobe. De la même époque à peu près date l'activité littéraire de Lactance; ses *Diuinae institutiones* I, 11, 12 et 17, et son *Épitomé* 11 contiennent sa participation à la polémique anti-allégoriste. Enfin, le sicilien Firmicus Maternus écrivit vers 346 un traité *De errore profanarum religionum*, dont les livres II, III, V et VII contribuent à la même polémique.

Ces diverses œuvres ne sont pas dépourvues de tout rapport avec les positions chrétiennes que nous avons déjà étudiées. C'est ainsi que les *Homélies pseudo-clémentines* présentent un certain nombre de thèses communes avec les *Eclogae* et les *Excerpta* de Clément d'Alexandrie; non que l'on doive admettre une influence de l'un sur l'autre auteur; mais on a formé l'hypothèse de leur dépendance à partir d'une même source, qui serait une tradition égyptienne dont on retrouve aussi l'écho chez Jamblique et chez l'auteur du *De mysteriis* (4). Arnobe connaît et utilise le *De gente populi romani* de Varron (5); mais cette influence ne doit pas faire oublier celle de Clément d'Alexandrie; l'*Adversus nationes* accuse en effet beaucoup de correspondances valables avec le *Protreptique*, et c'est même parfois par l'intermédiaire de ce dernier ouvrage qu'Arnobe exploite Varron (6); toutefois, il faut remarquer que le *Protreptique*, tout en contenant une foule de renseignements sur les mythes païens, reste muet sur la valeur de leur interprétation allégorique; en conséquence, Arnobe aura emprunté à Clément l'information dont il illustre ses arguments contre l'allégorie païenne, mais non pas l'idée de s'attaquer à cette exégèse, ni la forme de ses attaques. Comme l'a montré Agahd, l'influence de Varron est également perceptible chez Lactance, mais de façon trop lâche pour que l'on puisse conclure à une utilisation directe; il faut donc plutôt conjecturer l'existence d'un intermédiaire inconnu qui

(3) Cf. O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du Roman pseudo-clémentin. Étude sur le rapport entre le Gnosticisme et le Judéo-christianisme*, dans *Ét. d'Hist. et de Philos. religieuses publiées par la Fac. de Théol. protest. de l'Univ. de Strasbourg*, 23, Paris 1930; B. REHM, *Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften*, dans *Zeitschrift für die Neutestam. Wissenschaft*, 37, 1938, p. 77-184 (les textes qui nous intéressent, relatifs à la lutte contre le polythéisme, sont étudiés par cet historien aux p. 128-134); H. CHADWICK, *Origen, Celsus, and the Stoa*, dans *The Journal of Theological Studies*, 48, 1947, p. 34, n. 4.

(4) Cf. P. COLLOMP, *Une source de Clément d'Alexandrie et des Homélies pseudo-clémentines*, dans *Revue de Philologie*, 37, 1913, p. 19-46.

(5) Voir la démonstration de FR. TULLIUS, *Die Quellen des Arnobius im 4., 5. und 6. Buch seiner Schrift « Aduersus nationes »*, diss. Berlin, Bottrop in W. 1934.

(6) Cf. A. RÖHRICHT, *De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore*, diss. Kiel, Hamburg 1892; E. RAPISARDA, *Clemente fonte di Arnobio*, Torino 1939, surtout, p. 22-23.

aurait fait le pont entre ces deux auteurs (7). Les écrivains dont nous allons nous occuper ne sont donc pas absolument coupés des tendances sur lesquelles nous avons précédemment porté notre attention; ils en sont dans une certaine mesure tributaires; il leur arrive d'ailleurs, par une relation inverse, de les inspirer; c'est ainsi, par exemple, qu'Augustin a des dettes envers Lactance (8).

Toutefois, malgré leur éparpillement chronologique et géographique, ces auteurs constituent une sorte d'école; nous nous en apercevrons en constatant, dans leur lutte contre l'allégorie païenne, la surprenante communauté de leurs thèmes favoris. Cet air de famille provient naturellement de l'influence qu'ils ont dû exercer les uns sur les autres à l'intérieur de leur groupe; ainsi Lactance est le disciple d'Arnobe, *Lactantius Arnobii discipulus*, disait déjà saint Jérôme (9). Mais il faut sans doute l'attribuer plus encore à la commune dépendance de ces auteurs à partir d'une ou plusieurs sources identiques; on a proposé de voir cet archétype dans le *De oraculo Apollinis Clarii* de Cornélius Labeo, dont s'inspirent Macrobe et Jean Lydus (10); il s'agit en tout cas de traités d'apologétique païenne ou chrétienne du même type, qu'il n'est pas dans notre intention de chercher à déterminer. La communauté d'inspiration de ces polémistes nous dispensera d'envisager successivement ce que chacun d'eux apporte à la lutte anti-allégoriste, procédé monographique qui aurait entraîné des redites; il nous paraît préférable de grouper leur doctrine autour d'un certain nombre de thèmes essentiels dont on retrouve le souci chez presque tous.

2. — LA CONNAISSANCE DE L'ALLÉGORIE PAIENNE

Le premier problème est d'évaluer quelle connaissance ces auteurs avaient de l'interprétation allégorique qu'ils reprochent à leurs adversaires. La question ne serait totalement éclaircie que si l'on disposait

(7) Cf. H. Jagielski, *De Firminiani Lactantii fontibus quaestiones selectae*, diss. Königsberg 1912, p. 53 sq.

(8) Cf. S. Colombo, *Lattanzio e s. Agostino*, dans *Didaskaleion*, nuova ser., 10, 1931, fasc. 2-3, p. 1-22.

(9) Jérôme, *De uiris illustr.* 80, *P. L.* 23, 687 B. Ce témoignage a été confirmé, sur divers exemples, par H. Koch, *Zu Arnobius und Lactantius*, dans *Philologus*, 80, 1925, p. 467-472. Une source plus lointaine de Lactance est Minucius Félix; mais, comme l'a démontré J. G. P. Borleffs, *De Lactantio in Epitome Minucii imitatore*, dans *Mnemosyne*, nov. ser., 57, 1929, p. 415-426, cette influence se limite à l'*Épitomé*, et ne s'étend pas aux *Diuin. instit.*, qui, sur la question (qui nous occupera) de l'evhémérisme, remontent à Cicéron; par exemple, des deux passages d'*Instit.* 1, 11, 48 et d'*Épit.* 13, 2, où est examiné le problème des tombeaux des dieux repérés par Evhémère, seul le dernier s'inspire d'*Octauius* 21, 1.

(10) Cf. *Julius Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum*, trad. nouvelle avec texte et commentaire par G. Heuten, dans *Travaux de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Bruxelles*, 8, Bruxelles 1938, introd., p. 20.

précisément des sources auxquelles ils ont puisé leur information. Toutefois, un fait aide à combler en partie cette lacune : il se trouve que deux au moins de ces auteurs, le rédacteur des écrits pseudo-clémentins et Arnobe, font précéder leur argumentation d'un résumé de la position tenue par leurs adversaires, sur les lèvres desquels ils mettent d'ailleurs cet exposé; il est donc à croire que ces déclarations prêtées aux allégoristes païens reflètent dans une certaine mesure les documents inconnus qui doivent avoir été utilisés par nos auteurs. Nous ne parlons pas pour l'instant de l'information qui illustre leurs raisonnements et s'y mêle, mais seulement des enseignements *ex professo* sur l'allégorie païenne par lesquels ils dessinent en quelque sorte la cible à abattre, et où ils font parler un païen fictif chargé de présenter son point de vue.

LES ÉCRITS PSEUDO-CLÉMENTINS L'on a justement conjecturé (11) que la définition des positions défendues par les allégoristes païens, telle que la reconstituent les *Homélies* et *Recognitiones* pseudo-clémentines, provenait d'un manuel de mythologie perdu. L'auteur charge du soin de représenter les intérêts du paganisme un certain Appion, interlocuteur fictif, mais repris d'un personnage historique connu surtout pour son zèle contre les Juifs, celui-là même que l'historien Josèphe a visé dans son traité *Contre Apion*. Dans la IVe *Homélie*, Appion se fait fort d'établir que les épisodes immoraux reprochés aux dieux n'ont aucune réalité historique, qu'ils sont simplement un déguisement sous lequel les Anciens ont dissimulé un enseignement d'ordre physique : « Je démontrerai que nos dieux ne sont ni adultères, ni meurtriers, ni corrupteurs d'enfants, ni amants de leurs sœurs ou de leurs filles. Mais les Anciens, voulant que les mystères ne fussent connus que des hommes vraiment désireux de s'instruire, les ont cachés sous le voile de ces fables (μύθοις) dont tu viens de parler. Par exemple, dans les explications qu'ils donnent de la nature (φυσιολογοῦσι), ils appellent Zeus la substance en ébullition (τὴν ζέουσαν οὐσίαν), Cronos le temps (χρόνον) et Rhéa l'élément toujours fluide (τὴν ῥέουσαν φύσιν) de l'eau. Au reste, [...] je vous expliquerai, comme je viens de le promettre, chacune de ces allégories (ἀλληγορήσας) et vous révélerai les réalités qu'elles recouvrent » (12). On aura remar-

(11) M. R. JAMES, *A Manual of Mythology in the Clementines*, dans *The Journal of Theolog. Studies*, 33, 1932, p. 262-265; cf. encore H. WAITZ, *Die Pseudoklementinen Homilien und Rekognitionen. Eine quellenkritische Untersuchung*, dans *T. U.*, 25, 4, Leipzig 1904; W. HEINTZE, *Der Klemensroman und seine griechischen Quellen*, dans *T. U.*, 40, 2, 1914; C. SCHMIDT, *Studien zu den Pseudo-Clementinen*, dans *T. U.*, 46, 1, 1929.

(12) *Homélie pseudo-clémentine* IV, 24, 3-5, éd. Rehm, p. 92, 11-18, trad. Siouville, p. 171.

qué que ni la théorie de l'allégorie physique exposée par Appion, ni les exemples d'étymologies dont il l'illustre, ne s'écartent du stoïcisme le plus scolaire (13).

C'est dans la VI[e] *Homélie* qu'Appion tient sa promesse. Les Anciens, dit-il, soucieux de ne pas profaner le fruit de leurs laborieuses recherches en le livrant à des esprits incapables de le comprendre, imaginèrent de le cacher dans des mythes, dont l'interprétation allégorique donne la clef : « Les plus sages des hommes d'autrefois, ayant découvert eux-mêmes toute vérité à force de travail, en ont dissimulé la connaissance aux indignes et à ceux qui n'ont qu'indifférence pour les sciences divines » (14); il s'ensuit que tous les récits composés par les poètes relativement aux dieux sont faux si on les prend dans leur sens littéral; « mais, comme je l'ai dit, ô mon fils, ces légendes ont un fondement propre et philosophique que l'allégorie peut faire comprendre, si bien que, quand tu auras entendu cette explication, tu seras dans d'admiration » (15). Après cet énoncé d'ordre général, Appion présente plusieurs exemples d'allégorie, dont certains avaient déjà été amorcés dans la IV[e] *Homélie* : Cronos désigne le temps, et Rhéa la substance fluide (τὸ ῥέον τῆς ὑγρᾶς οὐσίας), c'est-à-dire la matière (16); dans cette matière, Pluton représente la partie la plus abondante et la plus lourde, celle qui tombe vers le bas (πλῆθος) (17); de l'eau recouvre ce premier dépôt, symbolisée par Poséidon; Zeus, c'est le feu qui bout (ἡ ζέουσα οὐσία), c'est-à-dire l'éther (18); Zeus engendre Pallas; entendez que le feu engendre une intelligence auxiliaire du démiurge, et qui palpite sans cesse (διὰ τὸ πάλλεσθαι) (19); Héra signifie bien entendu l'air. Ce ne sont là, précise Appion, que des échantillons, et il serait facile de produire l'équivalent physique de tous les autres dieux : « Mets-toi bien dans l'esprit que toutes les autres choses de ce genre ont pareillement un sens allégorique analogue (τοιαύτην τινὰ ἀλληγορίαν) » (20). Cette entreprise de découvrir une cosmogonie dans la *Théogonie* d'Hésiode, et la virtuosité étymologique qu'elle mobilise à son service, ne démentent pas l'inspiration stoïcienne des *Homélies* : l'idée que l'expression allégorique permet au poète-physicien de soustraire son enseignement aux indignes et aux sots est un *topos* de l'exégèse homérique (21); l'équivalence symbolique de Rhéa et de la matière

(13) Sur le rapprochement de Zeus avec la substance qui « bout », cf. *supra*, p. 344 et n. 178; sur celui de Cronos avec le « temps », p. 157-158, etc.; sur celui de Rhéa avec l'eau qui « coule », p. 129 et 157-158.

(14) *Hom.* VI, 2, 1, p. 105, 16-18, trad. p. 186.

(15) *Ibid.* 2, 12, p. 106, 22-24, trad. p. 188.

(16) 5, 1, p. 108, 5-6.

(17) 6, 4, p. 109, 6.

(18) 7, p. 109, 17.

(19) 8, p. 109, 21.

(20) 10, 1, p. 110, 9-10, trad. p. 191.

se faisait déjà jour chez Cornutus (22); la désignation de la terre par Pluton et de l'eau par Poséidon apparaît chez Varron, qui la tient du Portique (23); celle de l'éther par Zeus et de l'air par Héra est également classique dans le stoïcisme (24); de même l'identification de Pallas-Athèna à une intelligence divine qui joue un rôle dans la création de l'univers (25). Quant aux prouesses étymologiques par lesquelles Appion justifie le choix des noms de Pluton et de Pallas, elles sont bien dans l'esprit de l'exégèse stoïcienne, et une information plus poussée, si elle était possible, montrerait sans doute qu'elles reproduisent en fait des correspondances verbales inaugurées par cette école ou par ses prédécesseurs cyniques visés dans le *Cratyle* (26).

Clément, porte-parole du rédacteur des *Homélies*, voulant prouver à Appion qu'il est lui aussi au courant de l'allégorie païenne, lui propose alors de résumer ce qui vient d'être dit, et même de poursuivre l'explication commencée, de « remplir les allégories » (ἀποπληρώσω τὰς ἀλληγορίας) qui ont été laissées de côté (27). Pour ne pas demeurer en reste, il rappelle que les chaînes dont est chargé Cronos signifient l'affermissement du ciel et de la terre; l'ablation des testicules du dieu représente la discrimination des éléments issus d'une masse indistincte, et la stérilité du temps, une fois effectuée la génération des premiers êtres, qui se chargent eux-mêmes de produire leurs successeurs; Aphrodite émergeant de l'abîme, c'est l'indice que la

(21) J'aborderai cette question dans l'*Antre et l'Abîme. Recherches sur la présence d'un symbolisme analogue dans le* De antro nympharum *de Porphyre et dans les commentaires de saint Augustin sur la Genèse.*

(22) Cf. *supra*, p. 157.

(23) Cf. *supra*, p. 339.

(24) Cf. *supra*, p. 126 et 339.

(25) Cf. *supra*, p. 348-349, et aussi p. 164, sans oublier *Cratyle* 407 b.

(26) Clément d'Alexandrie, *Protreptique* i, 18, 1, fournit du nom de Pallas une justification étymologique parente de celle consignée dans l'*Homélie* pseudo-clémentine, et empruntée à la légende et aux mystères de Dionysos Zagreus : lorsque Dionysos eut été dépecé par les Titans, Athèna déroba le cœur du dieu enfant, et « elle fut surnommée Pallas à cause des battements (ἐκ τοῦ πάλλειν) de ce cœur » (éd. Stählin I, p. 14, 16-17). Probus, *In Vergilii Bucol.* ii, 61, éd. Thilo-Hagen, p. 330, 7-9, imagine une étymologie analogue; il rapproche ce surnom d'Athèna de l'action de la déesse qui « secoue » sa lance : « Ab hastae quassatione dicta, id est a uibratione, quod sit bellicosa. Πάλλειν enim quatere uocant Graeci ». Cf. Platon, *Cratyle* 407 a, qui semble la source initiale. Il existe encore un dieu dont le nom est mis en relation avec le verbe πάλλειν, et c'est Apollon. Selon Macrobe en effet, *Saturn.* i, 17, 7, éd. Eyssenhardt, p. 87, 28-88, 2, « Platon écrit que le soleil a été surnommé Apollon du fait qu'il ne cesse de brandir (ἀεὶ πάλλειν) ses rayons ». Même idée chez Porphyre, *De imagin.* 8, éd. Bidez, p. 12*, 12-13, dans Eusèbe, *Praep. euang.* iii, 11 : « ils appelèrent le soleil Apollon par suite de la vibration (ἀπὸ τῆς πάλσεως) de ses rayons ». Peut-être d'ailleurs cette dernière étymologie n'est-elle pas totalement étrangère au personnage de Pallas-Athèna, puisque, encore selon le témoignage de Macrobe (qui se réclame justement de celui de Porphyre), Minerve est la « vertu du soleil », *solis uirtus* (*Saturn.* i, 17, 70, p. 102, 18-20).

(27) *Hom* vi, 11, p. 110, 25-26.

substance féconde provient de l'élément humide (28). Quant au festin nuptial célébré par Zeus en l'honneur de Thétis et de Pélée (29), en voici l'interprétation allégorique (ἀλληγορίαν ἔχει ταύτην) (30) : le banquet est le monde; les douze convives sont les signes du Zodiaque; Prométhée est la providence (προμήθεια) (31); Pélée est l'argile (πηλός) (32) prise à la terre pour la formation de l'homme, et unie à la Néréide, c'est-à-dire mêlée avec de l'eau; de l'association de l'eau et de la terre, le premier homme fut, non pas engendré de la façon commune, mais façonné dans la force de l'âge; aussi le symbole en est-il Achille, qui n'a jamais tété (ἀ-χείλη, = « celui qui ne s'est pas servi de ses lèvres » pour s'allaiter) (33). Aux noces de Thétis et de Pélée se rattache, dans la tradition mythologique, le jugement de Pâris (34); les trois déesses en compétition, Héra, Athèna et Aphrodite, représentent respectivement la gravité, la virilité et la volupté; Hermès, qui pousse Pâris à tenir le rôle d'arbitre, c'est la parole comme expression de la pensée (ἑρμηνευτικὸς λόγος) (35); Pâris lui-même figure l'impulsion irréfléchie et barbare, puisque son jugement marque le dédain de la virilité et de la tempérance, et la préférence accordée à la volupté; Éris, qui jette la pomme d'or des Hespérides, incarne la discorde; la pomme qui sert d'enjeu, c'est la richesse, qui tente même les gens tempérants et courageux (c'est-à-dire Héra et Athèna) et sème entre tous le désaccord. Enfin, les travaux d'Héraclès sont aussi pour Clément une figure (αἰνίγματα) (36) : celle de la victoire de l'intelligence courageuse sur les passions, qui rendent les hommes qu'elles habitent semblables à des animaux.

Dans ce développement encore, l'exégèse stoïcienne affleure partout. On aura reconnu au passage plusieurs éléments déjà rencontrés : Clément voit dans la mutilation de Cronos le signe du moment où l'apparition d'espèces animales nouvelles fait place à la conservation, par la fécondité, des espèces existantes; or nous savons que Macrobe, dans une page inspirée par le Portique, attribue la même valeur symbolique à la mutilation, non plus de Cronos, mais de son père Caelus, ce qui n'est qu'une variante (37); de même le rapprochement d'Aphro-

(28) *Ibid.* 13.

(29) Cf. L. SÉCHAN, *Les Noces de Thétis et de Pélée*, dans *Revue des Cours et Confér.*, 32, 1, p. 673-688 et 2, p. 330-340.

(30) *Hom.* VI, 14, p. 111, 18-19.

(31) *Ibid.*, p. 111, 21.

(32) *Ibid.*, p. 111, 22.

(33) *Ibid.*, p. 111, 25.

(34) Cf. K. REINHARDT, *Das Parisurteil*, paru dans *Wissenschaft und Gegenwart*, 11, Frankfurt 1938, reproduit dans *Von Werken und Formen. Vorträge und Aufsätze*, Godesberg 1948, p. 11-36.

(35) *Hom.* VI, 15, p. 112, 3. Une interprétation allégorique analogue des noces de Thétis et de Pélée et du jugement de Pâris apparaît dans les *Recognitiones* X, 41.

(36) *Ibid.* 16, p. 112, 21.

(37) Cf. *supra*, p. 330-332.

dite et de la substance séminale nous est apparu chez Cornutus (38); celui, fondé sur l'étymologie, de Prométhée et de la providence se rencontre chez Plotin, qui reproduit probablement là une tradition stoïcienne (39); qu'Hermès figure, grâce à un facile jeu de mots, l'interprétation de la pensée par le discours, déjà Varron et le pseudo-Héraclite l'ont enregistré (40). Quant à la curieuse étymologie du nom d'Achille, que nous n'avions pas encore rencontrée, son origine stoïcienne ne fait pas davantage de doute, dès lors qu'on la relève chez Apollodore (41) : « Chiron donna à l'enfant le nom d'Achille parce qu'il n'approcha jamais ses lèvres (τὰ χεῖλη) d'un sein »; ce témoignage se trouve confirmé par celui de Tertullien (42) : « Ses lèvres n'avaient jamais goûté à la mamelle ». Sans que l'on puisse leur assigner formellement une source stoïcienne, d'autres allégories rapportées par Clément sont manifestement conformes aux tendances de cette école; par exemple, l'interprétation psychologique et morale de la concurrence des trois déesses dans le jugement de Pâris évoque le conflit des vertus et des vices que le pseudo-Héraclite dégageait de l'épisode homérique du combat entre les dieux (43); voir dans Héraclès le modèle du courage revient de même à continuer la tradition des cyniques (ancêtres des stoïciens), chez qui nous avons observé le caractère exemplaire de ce dieu (44). Il serait plus difficile, mais non pas peut-être impossible, de retrouver dans l'exégèse stoïcienne l'allégorie étymologique de Pélée; elle apparaît en tout cas nettement dans la ligne des Apollodore et des Cornutus. Au demeurant, les nombreux points communs que nous venons de relever entre l'herméneutique pratiquée par le Portique et l'érudition de l'auteur des *Homélies* suffisent à établir que ce dernier, dans l'esquisse de l'allégorisme païen qu'il dessine pour mieux l'abattre, témoigne d'une large culture stoïcienne, et transcrit fidèlement son information.

La même conclusion ressort de l'examen du livre X des *Recognitiones*. Le porte-parole du paganisme n'est plus ici un païen, mais un chrétien éclairé du nom de Nicéta, qui estime la religion grecque trop sommairement exécutée par ses interlocuteurs, et décide d'en mettre en valeur les aspects les plus défendables. Sans que l'on veuille le moins du monde adhérer à ces mythes barbares, dit-il, il faut bien reconnaître que les sages païens en produisent une explication presque satisfaisante : « Ne va pas penser, mon seigneur Pierre, que chaque païen cultivé ne dispose pas d'un raisonnement vraisemblable, par lequel il relève les récits qui semblent coupables et déshonorants;

(38) Cf. *supra*, p. 159.
(39) Cf. *supra*, p. 200-201.
(40) Cf. *supra*, p. 166 et 345.
(41) *Biblioth.* III, 172, éd. Wagner, p. 156, 5-6.
(42) *De pallio* 4, *P. L.* 2, 1041 A.
(43) Cf. *supra*, p. 165-167.
(44) Cf. *supra*, p. 106-107.

je ne veux nullement, par ces paroles, confirmer leurs égarements; à Dieu ne plaise que cela me vienne même à l'idée! Mais je sais que les plus sages d'entre eux ont un certain système de défense, qui leur permet couramment de relever et d'embellir les récits d'apparence absurde » (45). Cette défense n'est autre que l'interprétation allégorique, qui ravit les doctes, alors que les simples n'y ont pas accès, et doivent se contenter de l'interprétation littérale : « Dans toute la littérature grecque consacrée au début des anciens âges, on compte, entre beaucoup d'autres, deux auteurs principaux, Orphée et Hésiode. Leurs écrits sont susceptibles d'une double intelligence, à savoir selon la lettre et selon l'allégorie (*secundum litteram et secundum allegoriam*); les passages qui sont selon la lettre font accourir la foule des gens obscurs; mais les passages composés selon l'allégorie suscitent l'admiration intarissable de tous les philosophes et hommes de goût » (46). Soit par exemple la *Théogonie* d'Hésiode, et plus spécialement l'énumération des douze enfants d'Ouranos et de Gaia (ce sont les six Titans : Océan, Coeos, Crios, Hypérion, Japet, Cronos, et les six Titanides : Théia, Rhéa, Thémis, Mnémosyne, Phoibé, Téthys) (47); Nicéta rapporte que ces dieux sont chez les païens matière d'interprétation allégorique, et deviennent les protagonistes de la formation de l'univers : « Ces noms, par le moyen de l'allégorie, reçoivent l'interprétation suivante : le nombre onze ou douze désignerait la nature première elle-même, qui aurait été aussi appelée Rhéa à cause de son caractère "fluent" (*a fluendo*); les dix autres dieux en seraient les accidents, nommés aussi "qualités"; mais un douzième s'y ajoute, Cronos, que l'on appelle chez nous Saturne, et qui passe pour être le "temps". Saturne et Rhéa sont donc tenus pour le temps et la matière, lesquels, au moment de leur mélange avec l'humide, le sec, le chaud et le froid, engendrent toutes choses » (48). Selon la même représentation cosmogonique, l'élément chaud, poussé par la tempête, monta vers le haut du monde; Jupiter représente cette substance ignée; et comme le nom grec de la tempête évoque celui de la chèvre (αἴξ), l'épisode de Jupiter escaladant l'Olympe sur le dos d'une chèvre (49) passe pour signifier cette ascension du feu vers le sommet de l'univers : « L'élément chaud, comme du feu qu'il était, grâce à sa force et à sa légèreté s'éleva vers la partie supérieure de l'air, soulevé par le vent et la tempête. Or cette tempête, en grec καταιγίς, ils l'appelèrent *aix*, c'est-à-dire "chèvre",

(45) *Recognitiones* x, 29, *P. G.* I, 1436 B C.

(46) *Ibid.* x, 30, 1436 C.

(47) Hésiode, *Théog.* 132-138; le nombre des Titans varie d'ailleurs légèrement selon les mythologues, ce qui explique l'incertitude de l'auteur des *Recognitiones*.

(48) *Recogn.* x, 31, 1437 B C. L'*Homélie* vi, 2 contient aussi une brève allusion aux Titans.

(49) Légende à rattacher probablement à celles de la chèvre nourricière de Zeus et de l'égide.

et ils appelèrent Jupiter le feu qui monte vers le haut; et c'est pourquoi, disent-ils, ce dieu est monté dans l'Olympe porté sur une chèvre » (50). Voilà comment, conclut Nicéta, les païens les plus avisés justifient par l'allégorie leurs récits sacrés : « Ainsi, sous couleur d'allégorie (*ad hanc allegoriae speciem*), ceux qui possèdent en ce domaine une assez rare habileté s'imaginent rendre raison (*reddere rationes*), avec honnêteté et exactitude, de chacun des dieux qu'ils honorent » (51).

Cette dernière phrase montre que, malgré la largeur de ses vues, le chrétien Nicéta n'est pas totalement sympathique à l'allégorisme païen; la critique y est amorcée, avec l'idée que l'interprétation allégorique est en réalité impuissante à justifier les mythes grecs, et qu'elle demeure le privilège d'un petit nombre d'esprits exercés. Néanmoins, la description qui vient d'être esquissée de l'exégèse païenne est bien informée et fidèle. Au risque de nous répéter, montrons rapidement qu'elle correspond dans ses grandes lignes à ce que nous savons déjà de l'allégorie des stoïciens. L'ambition de cette interprétation, selon les propres termes de Cicéron et d'Augustin, était précisément de *reddere rationem* des légendes poétiques, de prouver que l'apparence seule en est déraisonnable et immorale, qu'elles renferment en réalité un enseignement physique de bon aloi. Une distinction, qui devait faire fortune chez les commentateurs chrétiens de la Bible, commande l'exégèse décrite par Nicéta : celle entre la lecture *secundum litteram*, pâture de la foule inculte, et la lecture *secundum allegoriam*, qui satisfait les connaisseurs; mais qui ne voit que cette distinction reproduit à peu près celle que Zénon tenait d'Antisthène, et selon laquelle les vers d'Homère auraient été écrits les uns κατὰ δόξαν, les autres κατὰ ἀλήθειαν (52)? D'ailleurs, faut-il comprendre que tous les textes des poètes autorisent cette double lecture, selon le degré de pénétration de l'interprète, ou bien est-ce que certains d'entre eux doivent être entendus allégoriquement, c'est-à-dire selon la vérité, et certains autres pris par tout un chacun à la lettre, c'est-à-dire selon l'opinion ? L'obscurité qui entourait sur ce point la distinction stoïcienne n'est pas dissipée par les *Recognitiones*. Nicéta rejoint l'Appion des *Homélies* dans son interprétation, en termes de cosmogonie, de la *Théogonie* d'Hésiode, et dans la valeur symbolique qu'il accorde aux personnages de Cronos, de Rhéa et de Jupiter; de ce procédé et de ces exemples, nous avons déjà montré l'origine stoïcienne; mais il ajoute quelques détails absents du discours d'Appion, qui accusent la même provenance; c'est ainsi que son exégèse des Titans comme représentant la « nature première » se rencontre déjà chez Zénon, pour qui les fils d'Ouranos

(50) *Recogn.* x, 32, 1438 A.
(51) *Ibid.* x, 34, 1439 B.
(52) Cf. *supra*, p. 106 et 127-128.

figuraient les éléments du monde; son idée de voir en eux l'image des « qualités » est elle-même stoïcienne; simplement, Zénon, pour des raisons d'assonance propres à la langue grecque, réservait cette signification symbolique à Coeos, au lieu de l'étendre à l'ensemble des Titans, qui par contre représentaient pour lui aussi divers « accidents » survenant à la substance, tel le mouvement (53). Quant à la correspondance entre les courants ascensionnels qui portent le feu vers le haut et la chèvre monture de Jupiter, plaisamment fondée sur l'analogie de καταιγίς, « tempête », et de αἴξ, « chèvre », elle est elle aussi probablement stoïcienne, bien qu'il soit difficile d'en faire la preuve; en tout cas, nous avons vu (54) que chez Varron, héritier du stoïcisme, la peau de cette chèvre, ou égide, recevait une signification cosmologique. Ce qui est sûr, c'est que les développements de Nicéta et d'Appion montrent clairement que l'auteur des écrits pseudo-clémentins avait une connaissance familière de l'allégorie stoïcienne, et qu'il en transcrit un honnête résumé avant de déclencher contre elle sa critique.

ARNOBE Le long passage du livre V de l'*Aduersus nationes* qu'Arnobe consacre à réfuter l'allégorisme profane s'ouvre également par un chapitre (le 32ᵉ) dans lequel un païen fictif condense sa position. Il ne faut pas se presser, dit-il, de dénoncer l'impiété des mythes; ils ont un sens mystérieux, ils dissimulent en réalité un enseignement incomparable, et qu'on ne saurait trouver ailleurs, ni par soi-même; pour le découvrir, il faut percer le voile des mots : « Mais tu fais erreur, dit-il, tu te trompes, et ta critique de ces idées montre suffisamment ton inexpérience, ton ignorance, ta rusticité. Tous ces récits, qui te paraissent immoraux et infamants pour les dieux, enferment en effet en eux des mystères sacrés, des théories (*rationes*) d'une admirable profondeur et que nul ne pourrait connaître sans peine, eût-il l'esprit subtil. Car les mots tels qu'ils sont écrits, tels qu'ils se présentent en façade, ce n'est pas eux que l'on a signifiés ni voulu dire, mais il faut, pour les comprendre, leur substituer à tous des sens allégoriques (*allegoricis sensibus*) et cachés » (55). Ce n'est jusqu'ici qu'un exposé banal du fondement et des procédés propres à toute interprétation allégorique; toutefois, il se développe sur un mode d'amplification ironique qui sent l'artifice du polémiste; un vrai païen eût été sans doute moins agressif et plus modéré dans l'enthousiasme.

Le porte-parole du paganisme produit ensuite à l'appui de sa thèse quelques exemples d'allégories. Lorsque le poète, dit-il, raconte les amours de Jupiter et de Cérès, ou de Proserpine et de Pluton, il n'a

(53) Cf. *supra*, p. 128.
(54) *Supra*, p. 337-338.
(55) ARNOBE, *Aduersus nationes* V, 32, éd. Reifferscheid, p. 202, 24-203, 5.

en vue qu'un enseignement d'ordre physique sur la fécondation des champs par la pluie ou la germination des semences dans la terre; c'est le cas de tous les mythes du même genre, dans lesquels l'auteur dit une chose et veut en dire une autre : « Ainsi, dire "Jupiter a couché avec sa propre mère", ce n'est pas signifier des enlacements incestueux et impudiques, mais simplement prononcer le nom de Jupiter à la place de la pluie, à la place de la terre celui de Cérès (56). Et encore, assurer qu'il a pratiqué la débauche avec sa fille, ce n'est nullement parler de plaisirs écœurants, mais mettre Jupiter au lieu du mot "pluie", et sa fille comme signe de la semence. De même, dire que Proserpine fut enlevée par Dis pater (57), ce n'est pas dire, comme tu penses, que la gaillarde fut enlevée pour assouvir de honteux désirs; mais, pour signifier que nous recouvrons les semences de terre, la déesse est allée sous terre et s'est unie à Orcus pour faire naître une progéniture. L'explication (*ratione*) est identique dans les autres histoires : c'est une chose qui est dite, mais il faut en comprendre une autre; le sens ordinaire et naturel dissimule un enseignement (*ratio*) secret, une profondeur enveloppée de mystère » (58). Ce texte d'Arnobe ne va pas sans encombre. Les exemples qu'il propose sont empruntés aux légendes grecques les plus banales (geste de Déméter, enlèvement de Perséphone); leur description est à ce point schématique et creuse que l'on est tenté d'attribuer l'information de l'auteur sur ce point plutôt à une tradition orale qu'à une source écrite; cette impression se trouve confirmée par une erreur d'Arnobe : Cérès, en effet, n'est pas la mère de Jupiter, mais sa sœur, issue comme lui de l'union de Cronos et de Rhéa (59), et aucun mythographe n'a probablement assigné par écrit au dieu et à la déesse la parenté qui leur est prêtée ici. Quant à l'interprétation allégorique qui est présentée de ces légendes, elle est tout entière centrée sur la germination des semences, que favorise la pluie et dont la terre est l'indispensable milieu; elle n'est guère dans le style de l'exégèse stoïcienne classique; elle fait davantage penser au symbolisme séminal que Varron attribuait à Saturne et à Jupiter; si l'on se rappelle que Varron, connu

(56) Sur l'union de Jupiter et de Cérès (Déméter), cf. HÉSIODE, *Théog.* 912, etc.

(57) Sur l'enlèvement de Proserpine (Perséphone) par Dis pater (Hadès, Orcus), cf. *Théog.* 913-914; *Hymne homérique à Déméter* 1-37, etc.

(58) *Adu. nat.* V, 32, p. 203, 5-17.

(59) Cf. *Théog.* 453-458. La même « erreur » apparaît chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique* II, 15, 1, ce qui confirme l'influence de cet auteur sur Arnobe. Il faut toutefois observer qu'il existe une forme orphique de la légende de l'enlèvement de Perséphone, répandue précisément chez les écrivains chrétiens, et dans laquelle Déméter est identifiée à Rhéa, c'est-à-dire à la mère de Zeus, et non plus à sa sœur. Cette forme est attestée par le célèbre chœur de l'*Hélène* d'Euripide, 1301 sq. Cf. F. LENORMANT, art. *Ceres*, dans DAREMBERG I, 2, p. 1053, et *Euripide, V : Hélène-Les Phéniciennes*, texte établi et traduit par H. GRÉGOIRE, L. MÉRIDIER et F. CHAPOUTHIER, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1950, p. 13, et p. 105, note. Il est possible qu'il y ait chez Clément d'Alexandrie et Arnobe, plutôt qu'une inexactitude, une référence à cette forme aberrante de la légende. Cf. encore *infra*, p. 467, note 89.

non point toujours directement, mais par des intermédiaires, est une des sources d'Arnobe (60), on doit avoir ici un exemple de cette transmission tortueuse. Mais Varron apporte déjà un écho affaibli et déformé de l'allégorisme grec authentique; à la différence de ce que nous avons observé pour le pseudo-Clément, l'information d'Arnobe apparaît donc passablement éloignée de la véritable forme de pensée qu'il prétend combattre; provenant de renseignements oraux ou de documents de seconde main, elle s'accommode de schématisations et de bévues; nous devrons donc user avec lui d'une circonspection dont nous pourrions à la rigueur nous dispenser avec les écrits pseudo-clémentins. De plus, il est à craindre que l'incertitude de son information ne se soit transmise à son disciple Lactance; inversement, on peut prévoir que la sécurité de la documentation du pseudo-Clément est également le fait de ses prédécesseurs les Apologistes; toutes conjectures que nous aurons l'occasion d'éprouver en abordant maintenant l'étude de la polémique soutenue par ces auteurs contre l'allégorie païenne.

3. — L'ILLÉGITIMITÉ DE L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE

a) Elle n'est pas autorisée par les auteurs

Malgré l'incertitude de sa connaissance de la pensée religieuse grecque, Arnobe reste notre témoin le plus explicite de la lutte des chrétiens contre l'allégorie païenne. Son premier effort consiste à nier la légitimité de cette interprétation, et son premier argument à contester qu'elle soit conforme à l'intention des auteurs mêmes soumis au traitement allégorique. Nulle part en effet ceux-ci ne disent leur désir d'être entendus de cette façon : « Mais nous ne voulons pas paraître refuser d'examiner ce qui est dit au juste; et, si du moins vous voulez bien nous prêter votre patience, nous vous posons d'abord cette question : que ces récits aient été écrits dans le genre allégorique (*allegorico genere*), qu'il faille les entendre dans ce seul sens, d'où l'avez-vous appris ? d'où en tenez-vous l'idée ? Les auteurs vous ont-ils convoqués à leurs délibérations ? Ou bien étiez-vous dissimulés dans leur pensée au moment où ils substituaient une chose à une autre et cachaient la vérité au milieu ? » (61). De plus, n'y a-t-il pas une sorte d'indiscrétion à vouloir surprendre et publier une pensée qu'ils ont précisément tenu à dissimuler ? « Et puis, si, pour une raison quelconque ou par scrupule religieux, ils ont voulu envelopper ces mystères dans une épaisse obscurité, quelle n'est pas votre audace de vouloir comprendre ce qu'ils n'ont pas voulu que vous compreniez,

(60) Cf. *supra*, p. 394.
(61) *Adv. nat.* V, 33, p. 204, 4-11.

de savoir vous-mêmes et d'étendre à la connaissance de tous ce qu'ils ont inutilement caché par des mots qui ne livrent pas la vérité ? » (62).

b) Elle n'atteint pas le vrai Dieu

ATHÉNAGORE Même si l'interprétation allégorique ne constituait pas un abus de confiance à l'égard des auteurs auxquels on l'applique, et une violation de leur secret, elle ne serait pas pour autant de mise dans une vraie théologie, car, aboutissant à des réalités physiques, elle demeure au niveau de la créature, et n'a pas accès au Créateur. Nous avons vu ce reproche formulé par Tertullien et Augustin contre la théologie naturelle de Varron (63); mais il avait déjà été articulé contre l'allégorie physique des stoïciens dans le chapitre 22 de la *Supplique au sujet des chrétiens* d'Athénagore. S'il est vrai, dit cet auteur, que les dieux de la mythologie désignent en réalité les éléments du monde matériel, aucun d'eux n'est Dieu; ils s'opposent à lui comme le créé, le muable et le périssable à l'incréé, à l'immuable et à l'éternel : « Si maintenant Zeus est le feu; Héra, la terre; Aïdôneus, l'air et Nestis, l'eau (64); de ces éléments, le feu, l'eau, l'air, aucun n'est Dieu : ni Zeus, ni Héra, ni Aïdôneus; car c'est de la matière séparée par Dieu qu'est faite la constitution de tout cela et que tout cela est sorti [...] [L'exégèse allégorique] fait le même cas de la matière corruptible, inconstante, changeante, et du Dieu incréé, éternel et toujours d'accord avec lui-même » (65).

C'est par excellence contre l'allégorie stoïcienne que le grief d'Athénagore prend toute sa valeur. La *Supplique* en énumère quelques exemples, dans lesquels les dieux grecs sont tenus pour l'expression de réalités appartenant au monde physique : « Selon les stoïciens, Zeus est la matière bouillonnante (ἡ ζέουσα οὐσία); Héra, l'air (ἀήρ), si l'on prononce ce nom plusieurs fois de suite; Poséidon, la boisson (πόσις) (66). D'autres donnent d'autres explications naturelles (ἄλλως φυσιολογοῦσιν). Les uns disent que Zeus est l'air de nature double,

(62) *Ibid.*, p. 204, 11-15.

(63) Cf. *supra*, p. 309-310, 321-323, 368-369.

(64) Aïdôneus est un autre nom de Hadès (cf. *Théog.* 913); Nestis est une divinité sicilienne. Athénagore s'en prend là à un fragment d'EMPÉDOCLE (fgt. 6 DIELS-KRANZ, I, p. 311, 15-312, 2), où l'auteur présentait, de ces quatre dieux, une interprétation physique assez éloignée de l'exégèse stoïcienne classique (que la *Supplique* va d'ailleurs bientôt mettre en discussion).

(65) ATHÉNAGORE, *Supplique* 22, éd. Schwartz, p. 26, 13-17 et 24-26, trad. Bardy à peine modifiée, p. 123-124.

(66) Exégèses stoïciennes courantes; sur Zeus comme symbole de la ζέουσα οὐσία, cf. *supra*, p. 344 et n. 178, p. 396-397; la même étymologie se trouve déjà dans la *Supplique* 6, p. 7, 27-28; le rapprochement Héra-ἀήρ est banal, cf. *supra*, p. 339; Poséidon symbole de l'eau l'est également *(ibid.)*, mais non pas son étymologie à partir de πόσις, dont on trouve seulement un autre témoignage dans CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique* V, 64, 4, éd. Stählin I, p. 49, 10-11 : Ποσειδῶν ἡ ὑγρά τις οὐσία ἐκ τῆς πόσεως ὀνοματοποιουμένη.

à la fois mâle et femelle (67); les autres, qu'il est l'occasion (καιρόν) qui change le temps (χρόνον) en température favorable; aussi, seul il a pu échapper à Cronos » (68). A ces exégètes stoïciens, Athénagore réserve une réponse *ad hominem*; il fait fonds sur leurs propres théories pour les convaincre de l'absurdité de leur position; vous admettez, leur dit-il, que le souffle de Dieu reçoit divers noms selon les formes matérielles dans lesquelles il est répandu, et qui constituent comme son corps (69); par votre allégorie physique, vous identifiez vos dieux à ces différentes déterminations particulières du Dieu unique; mais l'ἐκπύρωσις eschatologique à laquelle vous croyez détruira les formes matérielles, et, du même coup, les déterminations divines; par conséquent, ces déterminations périssables auxquelles vous conduit l'allégorie ne sauraient constituer le vrai Dieu, qui vous demeure étranger : « Mais contre les stoïciens il faut dire : Si vous croyez un le Dieu suprême, incréé et éternel, composées les choses où se trouve le changement de la matière, et si vous dites que le souffle de Dieu répandu à travers la matière reçoit tel ou tel nom selon ses transformations, les formes de la matière deviendront le corps de Dieu. Et si les éléments sont corrompus par suite de la conflagration dernière, il est nécessaire que les noms soient corrompus en même temps que les formes, seul demeurant le souffle de Dieu. Qui donc regarderait comme des dieux les corps dont les changements matériels font des choses corruptibles ? » (70).

La même observation critique s'impose à l'encontre des allégories stoïciennes de Cronos et de Rhéa. C'est l'occasion pour Athénagore, tantôt de rappeler des interprétations symboliques connues (relatives à Cronos engendrant et dévorant sa progéniture, à sa mutilation et à la naissance d'Aphrodite), tantôt de produire des traditions allégoriques dont on ne trouve guère de témoignages ailleurs (sur la folie de Cronos et son emprisonnement dans le Tartare). Toutes ces exégèses ont en commun de concevoir Cronos en termes temporels; n'est-ce pas reconnaître, demande Athénagore, que la mutabilité est inséparable du principe que l'on veut discerner sous cette figure mythique, lequel demeure par conséquent bien en deçà du Dieu immuable ? « Quant à ceux qui disent que Cronos est le temps et Rhéa la terre, celle-ci concevant de Cronos et enfantant, par suite étant regardée comme la mère de toutes choses; celui-là engendrant et dévorant ses enfants; — que l'ablation du membre viril signifie l'accouplement du mâle et

(67) L'équivalence symbolique Zeus-air se rencontre dans le stoïcisme et chez Varron, cf. *supra*, p. 339-340; quant à la double sexualité du dieu, c'est une idée orphique, dont on trouve des échos chez Philodème et chez le poète Soranus, cf. *supra*, p. 339 et n. 145.

(68) *Supplique* 22, p. 26, 27-27, 3, trad. p. 124.

(69) L'idée qu'une divinité unique, immanente à l'univers, revêt une forme spéciale, chaque fois différente, pour accomplir les diverses fonctions cosmiques, est classique dans le stoïcisme, d'où Varron la reprend; cf. *supra*, p. 336-338.

(70) *Supplique* 22, p. 27, 4-12, trad. (légèrement retouchée) p. 124-125.

de la femelle, lequel accouplement détache le sperme et le répand dans la matrice, puis donne naissance à l'homme qui a en lui-même le désir, c'est-à-dire Aphrodite (71); — que la folie de Cronos est le changement des temps (καιροῦ) qui corrompt les choses animées et les choses inanimées; — que les liens de Cronos et le Tartare (72) sont le temps changeant selon les saisons (χρόνον ὑπὸ καιρῶν τρεπόμενον) et devenu invisible, — à ceux-là nous disons : si Cronos est le temps (χρόνος), il se transforme; s'il est la saison (καιρός), il change; s'il est l'ombre, ou la glace, ou la substance humide, rien de tout cela ne demeure. Or ce qui est divin est immortel, immobile et immuable. Donc ni Cronos ni son idole n'est Dieu » (73). Il n'en va pas autrement de Zeus considéré comme le symbole de l'air bisexué; il est frappé de la même mutabilité proprement météorologique, et n'a par suite rien de vraiment divin : « Quant à Zeus, s'il est l'air né de Cronos, dont l'élément mâle est Zeus et l'élément féminin Héra (c'est pour cela qu'elle est sa femme et sa sœur), il se modifie; s'il est la saison, il change. Or le divin ne se transforme pas et ne se modifie pas » (74).

Après avoir mentionné le symbolisme banal qui voit dans Athèna la pensée universelle, Athénagore aborde l'interprétation allégorique des divinités égyptiennes; Isis est l'image du temps, générateur universel; Osiris, aux membres dispersés, puis retrouvés et ensevelis, figure la semence du blé qui porte du fruit; quant au raisin, il est signifié par Dionysos, et Sémélé frappée par la foudre, c'est la vigne chauffée par les rayons solaires : « Ils disent qu'Athèna est la pensée (φρόνησιν), répandue en toutes choses (75). Ils prétendent qu'Isis est la nature du temps (φύσιν αἰῶνος), de laquelle tous sont nés et par laquelle tous existent (76). Quant à Osiris, il fut égorgé par Typhon son frère aux environs de Péluse; Isis cherche ses membres avec Orus son fils, et les ensevelit dans un tombeau, après les avoir trouvés, lequel tombeau est appelé jusqu'à présent Osiriaké (77) [...] Ils appellent la semence du blé Osiris (78); d'où ils disent que c'est d'une façon

(71) Cette interprétation de la mutilation de Cronos et de la naissance d'Aphrodite en fonction de l'accouplement des animaux et de l'homme, nous l'avons déjà attribuée au stoïcisme et à Varron sur le témoignage des *Homélies* pseudo-clémentines et de Macrobe; cf. *supra*, p. 159, 330-332 et 398-400.

(72) Sur Cronos enchaîné dans l'Hadès, cf. HÉSIODE, *Théog.* 851.

(73) *Supplique* 22, p. 27, 13-26, trad. (retouchée) p. 126.

(74) *Ibid.*, p. 27, 26-29, trad. p. 126.

(75) Interprétation classique, cf. *supra*, p. 164, 348-349 et 397-398.

(76) SCHWARTZ, dans son édition de la *Supplique*, *index*, *s. u.* Ἶσις, p. 82, rapproche cette allégorie temporelle de la déesse de l'étymologie Ἶσις ἀπὸ τοῦ ἰέναι.

(77) Sur ces différents épisodes, voir PLUTARQUE, *De Iside* 13-18, et *supra*, p. 182-183. Sur le tombeau d'Osiris, cf. encore *Supplique* 28, p. 38, 21, et FIRMICUS MATERNUS, *De errore* II, 6.

(78) Interprétation allégorique classique, dont nous avons déjà trouvé trace chez Tertullien, cf. *supra*, p. 343; voir encore les témoignages de CORNUTUS, *Theol. gr. compend.* 28, éd. Lang, p. 54, 15, et de PLUTARQUE, *De Iside* 65, éd. Sieveking, p. 63, 26-28. — Nous retrouverons bientôt ce symbolisme chez Firmicus Maternus, cf. *infra*, p. 417-418.

mystique (μυστικῶς), à propos de l'invention des membres comme de celle des fruits, qu'on dit à Isis : "Nous avons trouvé, nous nous réjouissons" (79). Ils appellent encore le fruit de la vigne Dionysos, et Sémélé la vigne elle-même, et foudre la flamme du soleil (80) » (81).

Mais ces dernières interprétations allégoriques encourent la même condamnation que les précédentes. D'une part, elles établissent entre les récits de la mythologie et les réalités du monde physique une correspondance illusoire : « Qu'ont affaire Europe et le taureau, le cygne et Léda (82) à la terre et à l'air, pour que l'union impure de Zeus et de ces femmes soit celle de la terre et de l'air ? » (83). D'autre part, aboutissant ainsi à des considérations sur la nature des éléments matériels, les allégoristes s'imaginent atteindre Dieu; en réalité, ils n'accèdent jamais à la théologie, mais demeurent au niveau d'une physique assez romanesque; réduisant Dieu à n'être qu'un faisceau de forces matérielles, ils ressemblent au passager d'un navire qui confondrait l'ensemble des agrès avec le pilote même; or les agrès ne sont rien sans le pilote, ni les éléments du monde sans la providence divine; en définitive, les praticiens de l'allégorie ne s'y prendraient pas autrement s'ils avaient à cœur de ruiner les dieux mêmes qu'ils prétendent sauver : « Tournant et retournant dans tous les sens au sujet des formes de la matière, ils se détournent du Dieu qui est visible par la raison; ils divinisent les éléments et leurs parties, leur donnent à chacun des noms différents [...] En vérité, ceux qui allégorisent les mythes et divinisent les éléments font tout autre chose que de la vraie théologie (πάντα μᾶλλον ἢ θεολογοῦσιν) : ils ne savent pas qu'ils fortifient les arguments contre les dieux par ces mêmes raisons qu'ils emploient pour leur défense [...] Mais ils déchoient de la grandeur de Dieu et, incapables de dominer par la raison — car ils n'ont pas de sympathie pour le lieu céleste —, ils se sont attachés aux formes de la matière; et ainsi tombés ils divinisent les changements des éléments, de même que le passager qui prendrait pour le pilote le navire où il s'est embarqué. Mais, de même que le navire, même s'il est muni de tous ses agrès, n'est plus rien s'il n'a pas de pilote, les éléments bien ordonnés n'ont aucune utilité sans la providence de Dieu. Le navire ne naviguera

(79) Εὑρήκαμεν συγχαίρομεν, formule mystérique, attestée encore par FIRMICUS MATERNUS, *De errore* II, 9. Cf. aussi JUVÉNAL, *Satire* VIII, 29-30; SÉNÈQUE, *De superstitione*, dans AUGUSTIN, *De ciu. dei* VI, 10; ARISTIDE, *Apol.* 12; MINUCIUS FÉLIX *Octauius* XXII, 1; THÉOPHILE, *Ad Autolycum* I, 9, etc.

(80) Des amours de Zeus et de Sémélé, fille de Cadmos, naquit Dionysos (cf. HÉSIODE, *Théog.* 940-942); Zeus ayant dû se montrer à elle dans sa gloire, Sémélé fut brûlée par les foudres du dieu (cf. O. JESSEN, art. *Semele*, dans ROSCHER IV, col. 663 sq., et GRIMAL, *s. u.* « Sémélé », p. 418); d'où l'interprétation allégorique signalée par Athénagore.

(81) *Supplique* 22, p. 28, 1-7 et 10-14, trad. (modifiée) p. 127.

(82) Exemples bien connus des amours zoomorphiques de Zeus.

(83) *Supplique* 22, p. 28, 16-19, trad. p. 128.

pas tout seul, et les éléments ne seront pas mis en mouvement sans le démiurge (84) » (85).

Ce long développement sur l'échec de l'allégorie païenne dans ses prétentions théologiques n'est pas le seul dans la littérature chrétienne sur laquelle porte notre examen. C'est ainsi que la VI[e] *Homélie* pseudo-clémentine enregistre plus brièvement la même impuissance; voir dans les dieux, dit en effet cet auteur, le symbole des éléments, c'est leur enlever toute consistance : « Ceux donc qui ont voulu expliquer les faits et gestes des dieux par de honteuses allégories (ἐπὶ τὸ αἴσχιον ἀλληγορῆσαι), comme celle de Métis avalée par Zeus (86), sont tombés dans l'embarras; ils ne se sont pas rendu compte que, en appliquant aux dieux leurs interprétations naturalistes entortillées (οἱ πλαγίως φυσιολογήσαντες), ils ont supprimé l'existence même de ces dieux et, par l'allégorie, fait évanouir leurs personnes dans les éléments du monde » (87).

LE DILEMME DE L'INEFFICACITÉ Plusieurs fois, cette argumentation des chrétiens sur l'impuissance de l'allégorie païenne à atteindre le vrai Dieu s'exprime sous la forme d'une alternative : ou bien les mythes relatifs aux dieux doivent être entendus à la lettre, et ils sont alors manifestement erronés, la nature divine ne pouvant être aussi misérable qu'ils le disent; ou bien ils réclament une interprétation physique, c'est-à-dire une réduction des dieux aux éléments matériels, qui est également aux antipodes de la véritable théologie; dans un cas comme dans l'autre, ils sont totalement vains. Tel est le dilemme dans lequel Aristide, au 13[e] chapitre de son *Apologie*, enferme la religion grecque : « Ceux qui introduisent de tels dieux sont des impies qui tous méritent la mort. En effet, si les récits sur les dieux sont mythiques (μυθικαὶ ἱστορίαι), ils se réduisent à de purs mots (λόγοι); s'ils sont physiques (φυσικαί), ce ne sont plus les dieux qui ont accompli et subi ces aventures; s'ils sont enfin allégoriques (ἀλληγορικαί), ils sont des mythes (μῦθοι), et rien d'autre » (88). Ce texte demande quelques éclaircissements. D'abord, au dilemme dont nous venons d'analyser le schéma, il

(84) C'est l'image, classique dans l'Antiquité aussi bien païenne que chrétienne, du navire et de son pilote pour représenter le monde et son gouvernement providentiel; cf. ainsi PLATON, *Polit.* 272 et sq.; SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les physic.* I, 27; CICÉRON, *De nat. deor.* II, 34, 87; THÉOPHILE, *Ad Autol.* I, 5, etc.

(85) *Supplique* 22, p. 28, 7-10 et 28, 19-29, 2, trad. (corrigée) p. 127-128. Idée analogue chez Tertullien, cf. *supra*, p. 310. Sur la composition et les sources de tout ce chapitre 22, on verra GEFFCKEN, *op. cit.*, p. 205-210.

(86) Métis, fille d'Océan et de Téthys, fut la première femme de Zeus; peu désireux de voir naître l'enfant (Athèna) dont elle était enceinte, Zeus l'avale; cf. HÉSIODE, *Théog.* 358 et 886-900.

(87) Discours de Clément, *Homélie* VI, 20, 1, p. 114, 3-7, trad. p. 196.

(88) ARISTIDE, *Apologie* XIII, 7, éd. Rendel Harris, p. 109, 15-19. Voir un commentaire de tout ce chapitre dans GEFFCKEN, *op. cit.*, p. 81-82.

ajoute une troisième hypothèse, selon laquelle les histoires divines seraient de pures fictions, sans prétention à une portée littérale ni à une signification allégorique; mais nous pouvons négliger ici cette conception purement esthétique de la mythologie, qui, chez les païens eux-mêmes, ne semble pas avoir recueilli beaucoup de suffrages; observons simplement qu'Aristide, contrairement à l'usage courant (89), ne met pas d'opposition entre λόγος et μῦθος-μυθικός. Plus surprenants sont son emploi de φυσικός et sa distinction entre ἱστορίαι φυσικαί et ἀλληγορικαί; en effet, par suite du privilège accordé par les stoïciens à l'interprétation physique à l'intérieur de l'allégorie en général (dont elle n'est en vérité qu'un aspect, à côté de l'interprétation morale et psychologique), l'on identifie volontiers signification physique et signification allégorique, et le mot φυσιολογία, comme nous l'avons souvent constaté, est devenu le terme technique pour désigner l'exégèse allégorique (90); mais, comme le montrent encore d'autres passages de l'*Apologie* (XIII, 6 et 7), Aristide fait un autre usage de φυσικός et de φυσιολογία, proche du sens où les adeptes du tripartisme parlaient de théologie « physique » ou « naturelle » : pour lui, les φυσικαὶ ἱστορίαι sont celles « qui correspondent à la nature des dieux » (91). L'on comprend dès lors qu'il y ait une opposition entre l'interprétation « physique », qui tient les mythes pour révélateurs, dans leur sens littéral, de la nature divine, et l'interprétation « allégorique », qui découvre en eux un enseignement relatif au monde matériel; dans le premier cas, dit Aristide, ils ne sauraient évidemment concerner l'essence du vrai Dieu, qui ne peut avoir vécu de tels épisodes; dans le deuxième, ils sont purement mythiques, sans aucune portée théologique; en toute hypothèse, ils sont donc vains.

Le chapitre 21 du *Discours aux Grecs* de Tatien, qui nous a déjà fourni d'utiles renseignements sur les origines de l'allégorie homérique (92), oppose aux allégoristes païens le même dilemme de l'inefficacité. Il daube d'abord sur leur prétention de critiquer la puérilité de l'Écriture sainte, alors qu'eux-mêmes accordent créance à tant de fables dans leur mythologie; l'allégorie, ajoute-t-il, ne peut leur être d'aucun secours, car ils sont de toute façon condamnés à ignorer la vraie nature de Dieu; si les dieux sont tels que le laisse entendre la lettre des mythes, ils n'ont rien de divin; si l'on voit en eux, par l'allégorie physique, le symbole des éléments matériels, ils ne sauraient recevoir un culte; comment, dans ces conditions, oserait-on comparer la pseudo-théologie des Grecs à la notion chrétienne de

(89) Représenté p. ex. par ORIGÈNE, *C. Celsum* IV, 36.

(90) Cf. H. LEISEGANG, art. *Physis*, dans *R. E.*, 39. Halbbd., 1941, col. 1129-1164, *in fine*.

(91) Cf. W. DEN BOER, *Hermeneutic Problems in Early Christian Literature*, dans *Vigiliae christianae*, I, 1947, p. 155-156.

(92) Cf. *supra*, p. 88 et 100.

Dieu ? « Vous qui m'insultez, comparez vos fables (μύθους) à nos récits [...] Quand vous répétez de tels contes, comment pouvez-vous nous railler ? [...] Aussi rappelez-vous vos propres histoires, et acceptez les nôtres, ne fût-ce qu'à titre de fables pareilles aux vôtres. Mais nous n'avons point perdu le sens; ce sont vos légendes qui sont vaines [...] Croyez-moi donc, ô Grecs, et ne voyez ni dans vos mythes ni dans vos dieux des allégories (μὴ ἀλληγορήσητε). Même si vous tentez de le faire, la divinité telle que vous la concevez s'évanouit pour vous comme pour nous. Car ou bien les démons, étant tels qu'on le dit, sont mauvais par leur nature, ou bien, ramenés à une interprétation physique (μεταγόμενοι πρὸς τὸ φυσικώτερον), ils ne sont pas tels qu'on le dit. Mais adorer la substance des éléments matériels, je ne me laisserai pas persuader et je ne persuaderai pas autrui de le faire [...] Mais nous n'avons avancé cela que sous forme d'hypothèse; car il ne serait pas respectueux de mettre en comparaison notre conception de la divinité avec celle qu'en ont ceux qui se roulent dans la matière et le bourbier (93) » (94). Ce texte offre à peu près le même contenu que le précédent extrait d'Aristide, dont il est d'ailleurs proche par le temps; mais il est intéressant d'observer de l'un à l'autre un changement frappant dans la sémantique; en effet, à l'opposé de ce qui se passait chez Aristide, φυσικός au comparatif (95) désigne chez Tatien l'interprétation allégorique. Peut-être n'est-il pas impossible de rapprocher les deux sens du mot, et d'éclairer le passage de l'un à l'autre; soit en effet la théologie « physique » selon l'acception d'Aristide, c'est-à-dire celle qui atteint la nature des dieux; supposons que l'on essaye de l'accorder avec la théologie fabuleuse des mythes; on ne pourra le faire qu'en soumettant cette dernière à l'interprétation allégorique (c'est l'effort que nous avons discerné chez Varron); par conséquent l'exégèse « physique » (au sens d'Aristide) des mythes requiert l'application de l'allégorie; il suffit de transporter à ce procédé l'adjectif qui qualifie le but proposé, et nous voilà en présence de l'allégorie « physique » au sens de Tatien.

c) Elle est absurde, immorale et impie

Se résignerait-elle à admettre qu'elle demeure étrangère à la vraie théologie, l'interprétation allégorique n'est pas pour autant quitte de tout reproche. Toutefois, ce n'est pas à proprement parler elle-

(93) L'image du bourbier, pour désigner la matière, remonte au langage initiatique, cf. PLATON, *Phédon* 69 c, et PLOTIN, *Enn.* 1, 6, 6.

(94) TATIEN, *Oratio ad Graecos* 21, éd. Schwartz, p. 23, 7-24, 17, trad. Puech (modifiée), p. 135-136.

(95) Plutôt qu'au positif; en effet, comme l'observe W. DEN BOER, *art. cit.*, p. 156-158, φυσικός, mot trop court et trop proche de φύσις, ramène à l'exégèse littérale; c'est φυσικώτερον, plus long, qui s'applique à l'allégorie, tout comme φυσιολογία ou φυσικὴ ἀλληγορία.

même qui est maintenant en butte à la critique, mais plutôt les auteurs des mythes que l'on veut traiter par l'allégorie. A supposer en effet que ces mythes traduisent en histoires divines de simples vérités d'ordre physique, comment ceux qui les ont composés ont-ils pu user de ce déguisement absurde, alors qu'il leur était si facile de s'exprimer en clair ? N'ont-ils pas mesuré combien leur procédé était impie à l'égard des dieux auxquels il prête les pires errements, et bien capable d'encourager leurs lecteurs au péché par l'exemple des Immortels ? Tels sont les griefs présentés, avec plus ou moins de véhémence, par les écrits pseudo-clémentins, par Arnobe, et par Firmicus Maternus.

LES ÉCRITS PSEUDO-CLÉMENTINS

Dans le livre X des *Recognitiones*, une fois terminé le plaidoyer dans lequel Nicéta, porte-parole du christianisme tolérant, demandait que l'on rendît justice à l'allégorie païenne dont il se défendait d'ailleurs d'être l'adepte, Aquila, représentant du christianisme *ultra*, commence un réquisitoire; le fait même que les mythes, dans leur indécence, puissent exprimer des vérités inoffensives et de saines observances lui paraît démontrer la perversité de leurs auteurs; car c'est toujours le sens littéral qui informera la conviction du lecteur et orientera son culte, sans compter la valeur exemplaire de la conduite prêtée aux dieux, en sorte que l'allégorie, même honnête, n'est d'aucun profit pour la religion ni pour la moralité : « Aquila répondit : Mon avis formel, c'est que l'auteur, le fondateur de ces fables, quel qu'il soit, fut un impie; il a bien pu dissimuler des vérités d'aspect sympathique et honnête, déposer ses pratiques pieuses au fond de coutumes honteuses et déshonorantes; mais le sens littéral de ces écrits étant manifestement déshonnête et ignoble, et toute la pratique religieuse de ces gens consistant dans ces turpitudes, il s'ensuit que le récit de tels crimes, de telles impiétés, ne peut leur apprendre qu'à imiter les dieux qu'ils honorent. Quelle utilité en effet dans ces allégories ? Même si elles comportent d'honnêtes fictions, on n'en peut retirer nulle utilisation cultuelle, nulle réforme morale » (96). Inefficaces auprès de leurs lecteurs, qui toujours préféreront le sens littéral à l'interprétation allégorique et modèleront sur lui leur vie morale aussi bien que leur activité cultuelle, les mythes constituent surtout des impiétés à l'égard des dieux; le crime est encore plus grave si ce sont en réalité des actions divines pieuses et honnêtes qui sont narrées par ces légendes indignes et servies par ces rites écœurants; ceux qui les ont introduits ou les maintiennent sont de toute évidence des sacrilèges; quant aux poètes qui auraient accrédité de honteuses fables à la place des belles actions des dieux,

(96) *Recognitiones* x, 35, *P. G.* 1, 1439 B C.

ils méritent la mort, car ils empoisonnent la jeunesse par le récit des fredaines de Zeus, Aphrodite et Arès (97).

ARNOBE Alors que le pseudo-Clément parle de tuer les poètes qui composent des mythes destinés à l'interprétation allégorique, Arnobe souhaite simplement qu'on leur coupe la langue. Mais, malgré la différence des sanctions proposées, les griefs demeurent identiques. Entrons un instant, propose Arnobe, dans le jeu de l'allégorie, et supposons que les mythes comportent bien un double sens, superficiel et profond; l'on comprendrait volontiers que l'expression allégorique se fût proposé de donner une présentation décente d'un enseignement qui, formulé brutalement, aurait été choquant; l'on a déjà plus de répugnance à admettre que des histoires divines peu édifiantes puissent traduire ce même enseignement, car l'on voit mal pourquoi l'on aurait exprimé une obscénité par une autre obscénité, et surtout l'obscénité d'un domaine profane par une obscénité d'ordre religieux; mais lorsque les allégoristes nous donnent à croire que des phénomènes physiques parfaitement indifférents, comme la terre mouillée par la pluie ou la germination des graines, requièrent de s'exprimer par les épisodes les plus immoraux de la vie des dieux, le bon sens et la piété la plus élémentaire se révoltent; dans cette vue des choses apparaissent un blasphème de parti pris et une insupportable recherche de la grossièreté gratuite : « Pourtant, à supposer même que nous vous accordions qu'il en va bien ainsi, c'est-à-dire que ces histoires offrent un premier sens verbal, mais en expriment je ne sais quel autre, à la manière des devins, ne remarquez-vous pas, ne voyez-vous pas combien infamante et outrageante pour les dieux est votre conception des choses ? Peut-on trouver plus grande injure que de désigner et de signifier la terre et la pluie ou n'importe quoi d'autre — car le résultat de la métamorphose (*conuersio*) opérée par l'interprétation est indifférent — par le commerce intime de Jupiter et de Cérès (98), que de représenter par des crimes imputés aux dieux la pluie qui tombe du ciel et la terre qui s'en humecte ? Peut-on concevoir ou croire qu'il existe attitude plus impie que de voir l'enfouissement des semences ou n'importe quoi d'autre — encore une fois, c'est sans intérêt — dans l'enlèvement de Proserpine, que de parler de travaux agricoles en blâmant la conduite de Dis pater ? Ne serait-il pas mille fois préférable de se couper la langue et de rester muet, plutôt que de lancer ce torrent de mots, ce fracas de bavardages malpropres, plutôt que de donner le nom des dieux aux choses les plus honteuses, plutôt surtout que de désigner les phénomènes les plus terre à terre par

(97) *Ibid.* x, 38, 1440 AB.

(98) Arnobe reprend les exemples d'interprétation allégorique qu'il a mis plus haut sur les lèvres de son interlocuteur païen fictif, cf. *supra*, p. 403-404.

les exploits immoraux des dieux ? Jadis, la coutume était d'employer le langage allégorique (*allegorica dictione*) pour recouvrir d'expressions parfaitement décentes un fond malhonnête, pour revêtir d'un lustre de politesse des idées trop laides pour paraître au grand jour. Mais maintenant, à votre instigation, ce sont des sujets sérieux qui reçoivent une expression immorale, des idées strictement chastes qui sont évoquées en termes obscènes; de la sorte, ce que le sentiment de la dignité voilait naguère par pudeur se formule aujourd'hui avec une grossièreté digne d'esclaves : la correction du langage a bien changé! » (99).

Ces phénomènes physiques, ou psychologiques et moraux quand il s'agit par exemple d'interpréter l'épisode de Mars et Vénus surpris en adultère par Vulcain (100), quel inconvénient pouvait-il y avoir à les exprimer en clair ? A les dissimuler ainsi sous des histoires divines, outre l'outrage adressé aux dieux, ne se contredit-on pas en voulant tout ensemble les taire et les divulguer ? Pourquoi fallait-il donner d'un enseignement anodin cette traduction crapuleuse, à laquelle s'arrêtera toujours l'esprit du lecteur ? « "Quand nous racontons, dit-il (101), que Mars et Vénus, en plein adultère, furent pris dans un filet par la ruse de Vulcain, nous voulons parler de la passion et de la colère réprimées par la force et la sagesse de la raison". Mais quel empêchement vous interdisait de rendre chacune de ces idées par les mots et les expressions qui lui sont propres ? Mais encore, quelle nécessité, voulant livrer je ne sais quel message par des documents écrits, de refuser qu'il soit compris, et de réunir dans un même exposé des soucis qui s'excluent, à savoir le désir empressé d'enseigner et la volonté boudeuse de ne rien révéler ? Serait-ce que l'on ne courait aucun risque à parler de dieux adultères, alors que prononcer les mots de "passion" et de "colère" aurait souillé la langue et la bouche d'un contact indécent ? Ce qui est sûr, c'est que, à lever ainsi le voile ténébreux de l'allégorie (*allegoricae caecitatis obumbratio*), on rendrait facile l'enseignement, et l'on maintiendrait sauf l'honneur des dieux. Au lieu de cela, quand on dit que l'enchaînement de Mars et de Vénus signifie la répression des vices, deux phénomènes d'une grande perversité se produisent en même temps : une apparence d'immoralité suggère un sens honnête, et le vice accapare l'esprit avant toute considération de religion » (102).

La seule justification de l'expression, et partant de l'interprétation

(99) ARNOBE, *Adu. nat.* V, 40-41, p. 209, 16-210, 10.

(100) Cf. *Odyssée* VIII, 266-369; une interprétation morale de cet épisode, comparable à celle qu'évoque ici Arnobe, avait déjà été proposée par Plutarque, en réaction contre l'interprétation astrologique dont se gaussent Plotin et Plutarque lui-même; cf. *supra*, p. 181-182 et 208-209.

(101) Arnobe fait parler ici son adversaire allégoriste, dont nous mettons entre apostrophes la citation fictive.

(102) *Adu. nat.* V, 41, p. 210, 10-211, 2.

allégorique, serait que les dieux refusent de faire connaître leur véritable nature; mais d'où tient-on cette information? D'ailleurs, à supposer qu'elle soit fondée, de quel droit l'exégèse allégorique prétend-elle révéler ce que les dieux auraient voulu tenir secret? Enfin, s'ils défendent que l'on tienne sur eux des discours honnêtes, à plus forte raison ne devraient-ils pas supporter qu'on leur attribue les aventures les plus infamantes; le divin Soleil n'est pas dégoûté, pour endurer d'être assimilé à la pitoyable figure d'Attis : « A moins peut-être que vous ne disiez — car c'est le seul argument que vous puissiez encore, semble-t-il, avancer — que les dieux ne veulent pas que leurs mystères soient connus des hommes, et que, pour cette raison, leur histoire a été écrite par le détour des allégories (*ambagibus allegoricis*). Mais d'où vous est-il évident que les dieux refusent de révéler aux hommes leurs mystères? Comment connaissez-vous vous-mêmes ces mystères, et pourquoi vous chargez-vous de les dissoudre dans votre explication des allégories (*in allegoriarum explanatione*)? En dernière instance, à quoi cela rime-t-il que les dieux, qui s'opposent à ce que l'on tienne sur eux des propos décents, endurent que les récits les plus honteux et inconvenants leur soient appliqués? "Lorsque nous nommons Attis, dit-il, c'est le soleil que nous signifions et voulons dire" (103). Mais si Attis est le soleil, selon que vous le dites et le rappelez, qui sera cet Attis dont votre littérature rapporte et mentionne qu'il est né en Phrygie, qu'il a souffert des épreuves données, accompli des actions données, cet Attis que tous vos théâtres connaissent dans leur répertoire (104), qui a sa place dans les cultes sacrés, et à qui nous voyons décerner chaque année, nommément et personnellement, des honneurs divins? Est-ce du soleil à un homme ou d'un homme au soleil que cette appellation est passée? Car si ce nom était à l'origine et dans le principe celui du soleil, qu'est-ce que le soleil d'or a bien pu vous faire pour que vous l'obligiez à partager ce vocable avec une moitié d'homme? Si au contraire ce nom provient du dieu phrygien élevé par un bouc, de quoi le père de Phaéton (105), le père de cette lumière et de cette clarté s'est-il rendu coupable pour mériter de porter le nom d'un castrat, pour se trouver grandi d'être désigné par le nom d'un eunuque? » (106).

En conclusion, appeler du nom des dieux, sous prétexte d'éviter le prosaïsme et la trivialité, des réalités aussi inoffensives que le pain et le vin, c'est aller à la fois contre le bon sens et contre la piété; l'allégorie tombe dans l'absurde, et se rend coupable envers la divinité d'une injure que les hommes ne toléreraient pas pour eux-mêmes :

(103) Nouvelle interprétation allégorique d'Attis, différente de celle proposée par Porphyre (cf. *supra*, p. 342).

(104) Cf. Tertullien, *Apologeticum* xv, 2 et 5.

(105) Le Soleil; cf. Ovide, *Métam.* I, 747-II, 332, et G. Türk, art. *Phaethon*, dans *R. E.*, 38. Halbbd., 1938, col. 1508-1515.

(106) *Adu. nat.* v, 42, p. 211, 2-23.

« Mettons les choses en forme de procès, et le chef d'accusation que vous aurez à soutenir est de donner, dans votre langage usuel, le nom de Mars à la bataille, de Neptune aux eaux, de Liber pater au vin, de Cérès au pain, de Minerve à la chaîne du tissu, de Vénus au désir charnel. En effet, alors que ces réalités peuvent être désignées par leurs noms, quelle raison y a-t-il de leur donner comme surnoms les noms des dieux, et de procurer aux divinités un outrage que nous ne supportons pas, nous autres hommes, si quelqu'un s'empare de nos noms et les transporte indûment à des bagatelles. "Mais le langage devient malpropre, quand il est souillé de tels mots." La belle pudeur, digne d'éloge en vérité! Vous rougissez de prononcer les mots de pain et de vin, mais vous ne craignez pas de parler de Vénus à la place de l'union des sexes! » (107).

FIRMICUS MATERNUS Le même double caractère, absurde et irrévérencieux, de l'allégorie en tant que transposition d'un enseignement physique en termes d'histoires divines, est dénoncé enfin par divers passages du *De errore profanarum religionum* du païen converti Firmicus Maternus (108). Nous considérerons trois exemples de sa polémique. Dans le premier, l'auteur vise l'interprétation allégorique des mythes et des cultes relatifs aux divinités égyptiennes Isis, Osiris et Typhon, commémorées annuellement par des lamentations funèbres lors de la fête des Isia, célébrée à Rome vers le 1er novembre; de ces rites et des légendes qui les inspiraient, les païens (sans doute de tradition stoïcienne, comme l'indique l'expression *physica ratio*, classique dans cet emploi, et que nous avons souvent rencontrée) donnaient une explication physique, selon laquelle la passion d'Osiris figurerait le cycle végétal du blé; Firmicus n'est pas le seul écho de cette interprétation du dieu comme représentant les *frugum semina*; nous l'avons déjà observée chez Tertullien et chez Athénagore, où elle provient probablement de Plutarque, puisque le traité *De Iside* présente Osiris comme l'image du principe humide et de la σπέρματος οὐσία (109). Firmicus Maternus s'élève contre une telle conception de la mythologie et des cultes populaires : que ces liturgies aient une signification naturaliste, passe encore; mais quel besoin d'y attribuer à la vie des dieux

(107) *Ibid.* v, 45, p. 213, 5-16.

(108) Sur l'attitude de Firmicus Maternus relativement au symbolisme religieux païen, on verra TH. FRIEDRICH, *In Iulii Firmici Materni De errore profanarum religionum libellum quaestiones*, diss. Giessen, Bonn 1905, p. 27-51. Les p. 28-36 de cette dissertation contiennent des renseignements sur la notion de symbolisme et l'histoire du mot « symbole » dans l'Antiquité païenne et chrétienne.

(109) PLUTARQUE, *De Iside* 33, 364 A, éd. Sieveking, p. 32, 24-33, 1. Pour Tertullien et Athénagore, cf. *supra*, p. 343 et 408-409. Sur ce texte du *De errore*, voir le commentaire de HEUTEN, *op. cit.*, p. 134-137.

des épisodes immoraux, qui encouragent les fidèles à pécher? Ne pouvait-on trouver une autre transcription, et même, pour des phénomènes d'ordre végétal aussi patents, se passer de toute transcription? Pour sa part, l'auteur chrétien inclinerait plutôt vers une explication evhémériste de ces rites endeuillés, qui seraient alors le mémorial d'événements réels, survenus à des hommes, et non à des dieux : « Ces funérailles et ce deuil ont été réellement célébrés autrefois, et il en reste encore aujourd'hui des monuments [...] Toutefois les défenseurs de ces rites en donnent une interprétation fondée sur la nature (*physicam rationem*). A leurs dires, Osiris n'est autre que le grain, Isis la terre, Typhon la chaleur. Et comme les moissons mûries par la chaleur sont récoltées pour servir à la nourriture des hommes, qu'elles sont détachées et séparées de leur union avec la terre, et qu'à l'approche de l'hiver on les sème à nouveau, ils assurent que la mort d'Osiris se produit lorsque les moissons sont engrangées, et la découverte de ses membres lors du retour annuel des grains à la vie sous la poussée de la terre féconde, qui les a enveloppés et réchauffés. Admettons que ce soit là le véritable fondement (*rationem*) de ces cérémonies, que ce soit pour les moissons que l'on adresse des vœux à ces divinités : pourquoi alors y mêlez-vous l'inceste, l'adultère, et le châtiment cruel dont ils furent suivis? Pourquoi, dans vos scènes religieuses, montrer aux hommes l'exemple du mal, alors qu'ils s'égaraient déjà auparavant et d'eux-mêmes recherchaient le péché? La signification naturelle (*physica ratio*) dont vous parlez, voilez-la donc d'autre manière! Pourquoi d'ailleurs fallait-il cacher ce que tout le monde sait? Pourquoi pleurez-vous les moissons? Pourquoi vous affligez-vous sur des grains destinés à repousser? » (110). Nous devrions plutôt, conclut Firmicus, remercier Dieu de ces nourritures, et ne pleurer que sur nos erreurs et nos péchés.

Une interprétation physique analogue était proposée par les païens pour la légende et les liturgies phrygiennes de Cybèle et d'Attis, dont le *luctus* annuel se célébrait à Rome à la fin du mois de mars (111); Firmicus Maternus fait état d'un symbolisme qui n'est pas sans rappeler celui que défendait Porphyre (112) : la castration (perpétuée par celle des Galles, à laquelle fait allusion le mot *messor*), la mort et la résurrection d'Attis seraient encore la figure du cycle végétal du blé, moissonné, engrangé, et de nouveau semé. Mais pourquoi, demande l'auteur chrétien, déguiser une réalité aussi élémentaire par cet érotisme macabre? « Ici encore, très saints empereurs, afin de dissimuler leur erreur, ils prétendent que ces cérémonies sont basées sur une raison naturelle (*physica ratione*). Selon eux, la

(110) FIRMICUS MATERNUS, *De errore* II, 6-7, éd. Ziegler, p. 6, 7-7, 5, trad. Heuten, p. 44.

(111) Cf. commentaire de HEUTEN, *op. cit.*, p. 142-143.

(112) Cf. *supra*, p. 342.

terre aimerait les grains, Attis serait la plante issue de ces grains, et son châtiment serait le sort qu'avec la faux le moissonneur (*messor*) fait subir aux épis mûrs. Ils appellent sa mort le moment où les grains sont récoltés et engrangés; sa résurrection, celui où, par le retour des saisons, les grains sont répandus et reprennent leur place. Or, je voudrais qu'ils répondent à ma question : pourquoi ont-ils mêlé cette chose toute simple, les semailles et les moissons, à des funérailles, à une mort, à un geste de mépris et à son châtiment, à un amour enfin ? Il n'y avait donc pas autre chose à dire ? » (113). Firmicus voit une sorte de névrose dans la complaisance à ces cérémonies endeuillées, alors que la joie serait naturelle devant la renaissance de la vie; la seule vraie *physica ratio* est à son avis celle du bon agriculteur, qui réalise opportunément toutes les opérations exigées par la culture du blé; en réalité, dit-il, c'est effectivement une mort que les païens célèbrent à leur insu par ce deuil : celle de leurs dieux, dont le règne a pris fin.

Les mêmes liturgies funèbres entouraient enfin à Rome le culte de Liber et de sa parèdre Libera (114); dans ces deux divinités, les allégoristes païens voyaient la désignation du soleil et de la lune, et encore celle de l'intelligence, à la fois une et multiple. A cette exégèse, Firmicus Maternus reproche son absurdité, et l'opposition qui éclate entre la tranquille révolution des astres et le caractère dramatique de la légende et du culte de ces dieux : qui en effet a jamais vu le soleil et la lune vivre les aventures sanglantes et cruelles que l'on prête à Liber ? « Car les fictions des Grecs prétendent mettre Liber en rapport avec le Soleil; quant à Proserpine, ils l'appellent Libera, ils déclarent que c'est la Lune. A quel point cela est absurde et piteux, nous pouvons nous en rendre compte rien qu'en le comparant avec la vérité [...] Mais cette erreur-là encore, ils veulent la couvrir par une interprétation physique (*physica ratione*), celle de l'intelligence divise et indivise (*indiuisam mentem et diuisam*), c'est-à-dire τὸν ἀμέριστον καὶ τὸν μεμερισμένον νοῦν, et ils pensent justifier ainsi le culte qu'ils lui rendent (*ratione uenerari*). Dites-moi, misérables mortels, pourquoi mêlez-vous des funérailles aux choses de la nature ? [...] A quoi rime cette croyance que les lamentations sur une mort tragique sont unies au cours des astres, alors que celui-ci est réglé par les lois infaillibles du Dieu suprême ? » (115). D'où proviennent les équivalences symboliques rapportées ici par Firmicus Maternus ? Un chapitre entier (116) des *Saturnales* de Macrobe est consacré à montrer qu'un grand nombre de bons auteurs tiennent Dionysos,

(113) *De errore* III, 2-3, p. 8, 7-18, trad. p. 46.

(114) Pour laquelle Firmicus Maternus prononce le nom de Proserpine, alors qu'elle est plus couramment identifiée avec Cérès; cf. par ex. CICÉRON, *De nat. deor.* II, 24, 62.

(115) *De errore* VII, 7-9, p. 22, 16-23, 10, trad. p. 62.

(116) I, 18.

au même titre qu'Apollon, pour la personnification du soleil; Macrobe en appelle au témoignage d'Aristote, Varron, Granius Flaccus, Euripide, Eschyle, Cornélius Labeo, etc.; il voit l'identification de Liber pater et du soleil, de Cérès et de la lune, impliquée par un passage des *Géorgiques* de Virgile (117); il rapporte même que certains auteurs expliquent étymologiquement le nom de Dionysos par ce symbolisme solaire; c'est ainsi qu'un poème orphique fait le rapprochement Dionysos-δινεῖται (le soleil qui *tourne* en cercle) (118), et que Cléanthe estime que le nom du dieu lui vient de διανύσαι (le soleil *parcourt complètement* la voûte du ciel) (119). Il semble donc que les allégoristes grecs défenseurs du symbolisme solaire de Liber cités par Firmicus soient simplement les stoïciens classiques, peut-être connus par l'intermédiaire de Cornélius Labeo, sans qu'il soit nécessaire, comme on l'a fait (120), d'en appeler à Porphyre, dont Macrobe ne parle pas dans ce chapitre. Porphyre a plus de chance de s'imposer comme source en ce qui concerne l' « intelligence divise et indivise », car c'est lui, au témoignage de Proclus (121), qui associe l'idée de l'unicité du soleil et de la lune à l'idée que le monde intelligible se morcelle en entrant en relation avec le monde sensible; dans cette hypothèse, les mots grecs cités par Firmicus pourraient être porphyriens. Toutefois, il faut remarquer que Porphyre, dans cette dernière doxographie, ne parle pas de Dionysos; de plus, Macrobe rapporte que les « physiciens » (*physici*) posaient la double équivalence de Dionysos, du soleil et de l'intelligence du monde (*mundi mentem*); c'est à ce symbolisme que le dieu devrait son nom, Διὸς νοῦς, l' « intelligence de Zeus », Zeus étant pris là, comme souvent, pour le ciel, et par suite pour le monde (122). Mise à part la notion de division de l'intelligence, on trouve dans ce texte l'essentiel de l'allégorie mentionnée par Firmicus; mais les *physici* de Macrobe sont les exégètes stoïciens; c'est donc sans doute à eux, par delà Porphyre, qu'il faudrait faire remonter l'origine de la double interprétation allégorique païenne prise en dernier lieu à partie par le *De errore*.

LE DILEMME DE L'IMPIÉTÉ ET DE L'IMMORALITÉ Cette diatribe contre le caractère absurde, impie et immoral propre à l'allégorie païenne se retrouverait sous la plume de bien d'autres auteurs chrétiens. Chez quelques-uns d'entre eux, elle s'exprime sous la forme d'un dilemme, parallèle au dilemme de l'échec théologique que nous avons observé plus haut; il ne

(117) MACROBE, *Saturn.* I, 18, 23, éd. Eyssenh., p. 108, 11-16; il s'agit de *Géorg.* I, 7-8.
(118) *Ibid.* I, 18, 12-13, p. 105, 17-106, 1.
(119) *Ibid.* I, 18, 14, p. 106, 1-4, = *S. V. F.* I, 546, p. 124, 19-21; cf. *supra*, p. 129.
(120) HEUTEN, *op. cit.*, p. 160.
(121) PROCLUS, *In Tim.* 31 A, 133 F-134 A, éd. Diehl I, p. 439, 29-440, 15.
(122) MACROBE, *Saturn.* I, 18, 15, p. 106, 4-6; cf. aussi 17, p. 106, 14-15.

s'agit plus maintenant de définir qu'en toute hypothèse la religion grecque est impuissante à rejoindre le vrai Dieu; mais l'alternative passe sur le plan du respect des hommes et des dieux : que les mythes soient à prendre à la lettre ou moyennant l'allégorie, ils constituent de toute façon un outrage à l'adresse de la divinité et, pour les hommes, par suite de la valeur exemplaire des histoires divines, une exhortation à pécher.

Ce nouveau dilemme est clairement formulé dans la IVe *Homélie* pseudo-clémentine : si les mythes ont une valeur allégorique, c'est-à-dire s'ils déguisent en forfaits des actions vraiment divines, l'auteur s'est rendu coupable en cachant aux hommes ces belles actions, dont l'exemple aurait pu promouvoir la moralité; si au contraire les forfaits narrés par les mythes sont réellement imputables aux dieux, l'auteur s'est également rendu coupable en refusant de les dissimuler, et de soustraire ainsi les hommes à la tentation de les imiter; dans un cas comme dans l'autre, les faiseurs de mythes sont les ennemis du progrès moral : « Si les actions des dieux, étant bonnes, ont été voilées par des fables perverses (κακοῖς μύθοις προεκαλύφθησαν), grande évidemment est la malice de celui qui les a ainsi cachées : car, par ces récits immoraux, il a dérobé aux regards (ἀπέκρυψεν) des exemples augustes, afin que personne ne s'efforçât de les imiter. Au contraire, si les dieux ont réellement accompli des actes impies, il fallait dissimuler (ἐπισκέπειν) ceux-ci sous le couvert de fables honnêtes, de peur que les hommes, ayant naturellement les yeux fixés sur les êtres qui leur sont supérieurs, ne tentent de commettre des crimes analogues aux leurs » (123).

Clément, qui soutient dans ces écrits le point de vue chrétien, revient à la charge plus longuement dans la VIe *Homélie*. Pourquoi l'auteur des mythes prétendus allégoriques n'a-t-il pas livré son message en langage direct ? L'entourant d'un voile d'indécence, il a sciemment induit ses lecteurs en tentation. Et voici de nouveau le dilemme : ou bien les mythes rapportent aux dieux des abominations réellement commises, ce qui est une impiété envers la véritable divinité en même temps qu'un attentat à la moralité des hommes, que l'on provoque ainsi à pécher; ou bien les dieux n'ont pas perpétré ces crimes, qui cachent en réalité des actions proprement divines; mais le mensonge ajoute alors à l'impiété, et l'incitation à la débauche demeure aussi virulente pour l'humanité qui ne fait pas de différence de l'un à l'autre cas. Allégorique ou non, le mythe apparaît également malfaisant à l'endroit des hommes comme des dieux : « Au reste, un fait m'étonne : on aurait pu exposer ces choses clairement, pieusement et utilement en parlant ouvertement (ἀκαλύπτῳ) et en suivant la voie droite; au lieu de cela, des hommes les ont dissimulées sous des énigmes obliques et enveloppées de fables perverses (πλαγίοις ἀπο-

(123) *Homélie* IV, 25, 1-2, p. 92, 19-24, trad. p. 172.

κρύψαντες αἰνίγμασι καὶ μύθοις προκαλύψαντες κακοῖς). Comment peux-tu qualifier ces gens-là de sensés et de sages, alors que, comme s'ils avaient été poussés par un mauvais génie, ils ont fait tomber dans le piège l'humanité presque entière? Ou bien en effet nous avons devant nous non des énigmes, mais des crimes véritables, et alors il ne fallait pas en convaincre les dieux, ni en aucune manière proposer leurs fautes à l'imitation des hommes; ou bien ces énigmes accusent les dieux de crimes qu'ils n'ont pas commis, et alors, ô Appion, ces gens que tu appelles sages ont mal agi : car, en dissimulant des actes augustes sous des fables malséantes, ils ont excité les hommes à pécher, sans compter qu'ils ont outragé ceux qu'ils croyaient être des dieux » (124).

La conduite à tenir par le chroniqueur des histoires divines était, en toute hypothèse, l'inverse de celle qu'il a observée : si les dieux ont à leur actif de belles actions, il fallait les rapporter telles quelles, au lieu de les dénaturer en fables perverses et propres à dévoyer les hommes, toujours portés à imiter sans réflexion la divinité; si les dieux se sont effectivement abandonnés aux méchantes actions qu'on leur prête, c'était alors le moment, par respect pour eux, de les dissimuler par de chastes allégories. Or, dans les deux cas, les mythologues ont fait le contraire de ce que leur enjoignaient la piété et le souci de la moralité publique; ils ont été littéraux quand il aurait fallu allégoriser, et allégoristes dès que l'expression littérale s'imposait, chaque fois à contretemps : « C'est pourquoi considère non comme des sages, mais comme de mauvais génies les hommes qui ont fait, de belles actions, des récits pervers dans le but d'inciter ceux qui sont portés à prendre exemple sur les grands à imiter les actions des soi-disant dieux [...] S'ils voulaient pratiquer la piété, ils devaient, par respect pour les dieux, comme je l'ai dit récemment, même dans le cas où ceux-ci auraient réellement accompli les mauvaises actions qu'on chante sur leur compte, dissimuler sous des fables plus décentes (εὐπρεπεστέροις τισὶ μύθοις ἐπισκέπειν) ce qu'il y avait de malséant dans ces actes, et non pas, au contraire, revêtir les belles actions que les dieux, dites-vous, ont faites, d'apparences mauvaises et inconvenantes » (125). Au demeurant, les dieux, s'ils méritent ce nom, sont incapables de toute conduite répréhensible; leur histoire ne requérait donc en aucune façon une représentation allégorique. Or, l'allégorie ne doit pas être employée sans une nécessité impérieuse; car, chez ceux mêmes qui la pénètrent, elle exige un effort qu'il ne faut pas provoquer inconsidérément; quant à ceux, les plus nombreux, qui la prennent pour argent comptant, c'est pour eux l'erreur assurée, qu'il faut éviter à tout prix. En tout cas, si l'on doit conserver certaines allégories, que ce soit au moins les plus honorables : « Ces

(124) *Homélie* VI, 17, 1-3, p. 112, 22-113, 1, trad. p. 195.
(125) *Ibid.* 18, 1-3, p. 113, 1-13, trad. p. 195.

allégories (ἀλληγορούμενα), même expliquées, ne peuvent être comprises qu'avec peine et au prix d'efforts pénibles : les quelques hommes qui les comprennent, elles les mettent à l'abri de l'erreur en récompense de leurs grandes fatigues; mais, ces fatigues, on aurait pu les éviter; et quant à ceux qui se laissent tromper, elles les perdent entièrement. D'ailleurs, j'approuve ceux qui donnent de ces fables des explications allégoriques plus décentes (τοὺς εἰς τὸ σεμνότερον ἀλληγοροῦντας), par exemple ceux qui ont imaginé de faire jaillir l'intelligence de la tête de Zeus (126) » (127).

4. — L'IMPOSSIBILITÉ DE L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE

a) Les difficultés de son fonctionnement

Fût-elle légitime, au lieu d'être désavouée par les mythologues, inadéquate à son objet, absurde, impie et immorale, l'interprétation allégorique païenne devrait encore répondre à la question de la possibilité de son application pratique. Or cette application se heurte à d'insurmontables difficultés, qui tiennent à sa nature même et la disqualifient en tant que procédé d'exégèse. C'est Arnobe qui, avec le plus grand luxe de détails, dénonce les difficultés de fonctionnement propres à l'interprétation allégorique. Il insiste d'abord sur son incertitude, liée au polysémantisme du mythe; quel critère garantit à l'interprète que la signification qu'il propose est bien celle visée par l'auteur de la fable ? Car de nombreuses autres significations sont également vraisemblables, et chaque exégète peut, selon son humeur, en découvrir une nouvelle; on ne saurait le lui reprocher, puisque aucune autorité n'est habilitée à canoniser une interprétation à l'exclusion de toutes les autres; comment prendrait-on alors en considération une interprétation particulière, dont rien ne garantit qu'elle soit unique, ni même privilégiée ? « Mais supposons, — dit Arnobe, — que nous vous accordions que, dans toutes ces fables, on parle de biches à la place des Iphigénie (128) : d'où tenez-vous la certitude, lorsque vous prétendez expliquer ou dévoiler ces allégories (*allegorias istas uel explanare uel pandere*), que votre interprétation, votre opinion correspondent à ce qu'ont pensé les auteurs eux-mêmes dans le silence de leur méditation, et qu'ils ont exprimé par des mots pris dans un autre sens que leur sens propre ? Vous dites que l'union sexuelle de Jupiter et de Cérès (129) désigne la chute de la pluie dans

(126) C'est le symbolisme classique d'Athèna; cf. *supra*, p. 164, 348-349, 397-398, 408.
(127) *Hom.* VI, 18, 4, p. 113, 13-18, trad. p. 195-196.
(128) Cf. les deux *Iphigénie* d'Euripide; à Aulis, au dernier moment, Artémis substitue sur l'autel du sacrifice une biche à la place d'Iphigénie, qu'elle transporte subrepticement dans un de ses temples de Tauride; c'est l'homologue païen du sacrifice d'Isaac dans la *Genèse*, XXII, 1-19.
(129) Cf. *supra*, p. 403-404.

le sein de la terre : mais un autre peut imaginer une autre interprétation plus subtile, une autre conjecture semblable à la vérité; un troisième et un quatrième peuvent trouver autre chose, et, selon la façon dont s'affirme la tournure d'esprit propre à chaque exégète, chaque récit est susceptible d'un nombre infini d'interprétations. Car dans la mesure où tout récit obscur est pris comme une soi-disant allégorie, sans qu'existe une sûre limite qui en fixe immuablement le sens, chacun est libre de tirer à sa guise ce qu'il lit et d'affirmer que le vrai sens est celui auquel l'ont conduit ses propres suppositions et conjectures. Dans ces conditions, comment pouvez-vous prendre pour certain ce qui est douteux, et attacher une signification unique à un récit qui, vous le voyez, donne lieu à un nombre infini d'interprétations diverses ? » (130).

Un autre embarras qui entrave le fonctionnement de l'interprétation allégorique provient du caractère totalitaire de ce mode d'exégèse : on ne lui fait pas sa part, en ce double sens qu'il est impossible de l'appliquer à tel mythe sans l'étendre à tous les autres, et, à l'intérieur d'un même mythe, de le réserver à certains épisodes à l'exclusion des autres. Arnobe envisage d'abord le second aspect de la difficulté : l'interprétation allégorique d'une légende doit y avoir réponse à tout; mais, si quelques détails se prêtent de bonne grâce à ce traitement, la plupart lui résistent, et de fait aucun exégète n'a jamais présenté une signification symbolique pour tous les détails sans exception d'un récit mythologique; l'auteur de l'*Aduersus nationes* n'a aucun mal à le montrer pour les deux légendes qu'il a choisies dès le début pour cible, celle des amours de Jupiter et de Cérès et celle de l'enlèvement de Proserpine (131) : « Pour finir, si vous n'y voyez pas d'inconvénient, laissez-nous revenir à notre enquête, et vous poser également la question suivante : pensez-vous que toutes ces fables, c'est-à-dire chacune dans sa totalité, ont été écrites avec cette ambiguïté, ce double sens, ce renversement de perspective (*ambifarias ac bilingues et uersipellibus esse scriptas modis*) ? Ou bien les unes ignoreraient-elles l'équivoque, tandis que les autres seraient polyvalentes et voilées d'une superstructure allégorique (*multifidas atque allegorici tegminis superiectione uelatas*) ? Si, du commencement à la fin, toute la texture et l'enchaînement du récit ont été enclos derrière l'écran de l'allégorie (*obtentionibus allegoricis*), alors énumérez clairement, pour chacun des détails mentionnés dans chaque fable, ce que nous devons en tirer pour lui substituer, et à quel autre contenu, à quel autre sens nous devons recourir. Vous voulez par exemple comprendre par Jupiter la pluie, par Cérès la terre, par Libera (132) et Dis pater l'épandage et l'ensevelissement de la semence; mais il vous appartient de

(130) Arnobe, *Adu. nat.* v, 34, p. 204, 16-205, 7.
(131) Cf. *supra*, p. 403-404.
(132) Proserpine.

dire pareillement ce que nous devons entendre par le taureau, par l'indignation et la colère de Cérès; ce que signifient le mot Brimô, l'anxiété et la supplication de Jupiter, les dieux envoyés en ambassadeurs et que nul n'écouta, le bélier mutilé et ses testicules, la réparation dont ils firent les frais, enfin les ébats du dieu avec sa fille, d'un érotisme plus écœurant encore (133). Dites-nous de même ce que sont, dans l'autre fable, la forêt et les fleurs de Henna, le feu pris à l'Etna et les torches qu'on y alluma, le voyage à travers le monde avec ces torches, la région de l'Attique, le bourg d'Éleusis, la hutte de Baubô et son hospitalité rustique; ce que signifient le breuvage de cycéon et son refus, l'exhibition qui découvre les parties honteuses, la douceur déshonorante de ce spectacle, et l'oubli du deuil que procurent de tels remèdes (134). Montrez ce qui doit être substitué à tous ces faits dans votre changement de perspective, et nous nous rendrons à votre thèse; mais si vous êtes incapables d'assurer la substitution dans chacun des cas et d'adapter à ce nouveau sens le contexte du récit, pourquoi aggravez-vous des ténèbres de l'allégorie (*allegoricis obscuritatibus*) ce qui a été écrit sans détour et publié pour être compris de tous? » (135).

Les païens ne manqueront pas de rétorquer qu'un même mythe peut contenir certaines parties à interpréter par l'allégorie, et certaines autres à prendre à la lettre. Mais cette distinction sent l'artifice; elle est trop visiblement inventée pour les besoins de la cause. A supposer même qu'elle soit fondée, comment pourrait-on discerner, à l'intérieur d'une légende dont l'épaisseur semble partout identique, les morceaux dont le sens est simple de ceux dont le sens est double? Est-il même concevable, indépendamment de la difficulté qu'il y

(133) Tous ces détails concernent le mythe des amours de Jupiter et de Cérès : Brimô est un surnom de cette déesse; pour se faire pardonner de l'avoir assaillie sous la forme d'un taureau, Jupiter émascula un bélier dont il projeta les bourses sur le sein de Cérès, semblant ainsi s'être mutilé lui-même en auto-punition, etc. Cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique* II, 15, 1-2; A. B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge 1914-1925, I, p. 392-398; II, 1, p. 132, n. 2; II, 2, p. 1029 sq.

(134) Détails du rapt de Proserpine et de sa recherche par Cérès : l'enlèvement se fait en Sicile, dans la plaine de Henna, où Proserpine cueillait des fleurs; sa mère parcourt le monde à sa recherche en brandissant deux flambeaux, qui sont des pins allumés au cratère de l'Etna; elle arrive en Attique, à Éleusis, où elle reçoit l'hospitalité de la villageoise Baubô (selon les *Hymnes homériques*; car, dans les poèmes orphiques, le rôle de l'hôtesse est tenu par Métanira, femme de Céléos, roi d'Éleusis); Baubô confectionne pour la déesse, sur les indications de celle-ci, un breuvage fait d'eau et de farine, le *cyceon*, utilisé dans les mystères; mais la déesse refuse le breuvage, et Baubô, croyant à une manifestation de mépris, retrousse ses jupes dans un geste d'injure obscène; à ce spectacle, Iacchos, fils de Cérès, se met à rire, et la déesse, détendue, accepte la mixture. Cf. F. LENORMANT, art. *Baubo* et *Ceres*, dans DAREMBERG I, 1, p. 683, et I, 2, p. 1053-1057; E. CAHEN, art. *Proserpina*, *ibid.*, IV, 1, p. 695. Intéressant témoignage dans CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protrept.* II, 17, 1 et 20, 1-3, dont Arnobe s'inspire vraisemblablement.

(135) *Adu. nat.* V, 35, p. 205, 7-206, 11.

aurait à le découvrir, qu'un tel clivage puisse exister ? « Mais vous direz peut-être que ces allégories n'intéressent pas tout le corps de l'histoire, mais que certaines parties en ont été écrites de la façon courante, alors que d'autres comportent un double sens et se dérobent sous le voile de l'ambiguïté. La subtilité est élégante, mais ne trompe pas l'esprit le plus obtus. Parce que la difficulté est pour vous insurmontable de transposer, de renverser, de détourner la totalité de l'écrit, vous choisissez certains éléments qui servent votre dessein, et, à partir d'eux, vous prétendez soutenir que des leçons illégitimes et altérées ont été plaquées sur un fond de vérité. Soit ; nous vous accordons qu'il en va comme vous dites : mais comment savez-vous, à quoi reconnaissez-vous la partie de l'histoire qui a été écrite dans le sens littéral (*sententiis simplicibus*) et celle qu'ont recouverte des expressions dissonantes et étrangères (*dissonis atque alienis significationibus tecta*) ? Car il peut arriver que votre estimation ne corresponde pas à la réalité, que ce que vous prenez dans un sens ait été donné dans l'intention contraire. Là où vous dites, dans le corps d'une matière homogène, qu'une partie en a été écrite allégoriquement (*allegorice*), le reste l'ayant été dans un langage univoque et direct (*sermone recto*), sans qu'il y ait dans le texte lui-même un critère qui distingue les passages ambigus des déclarations sans détour, le sens simple peut être pris pour un double sens, tout comme le double sens peut passer pour l'absence de tout voile. Comment faire cette discrimination, comment même la croire possible, nous nous avouons tout à fait incapables de le comprendre » (136).

C'est ce qui apparaît mieux sur des exemples. Arnobe reprend ses deux illustrations favorites, l'enlèvement de Proserpine et les amours de Jupiter et de Cérès ; dans l'une et l'autre légendes, le lecteur non prévenu rencontre une série d'épisodes qui appartiennent au même niveau de réalité et sont tous également intelligibles dans le sens littéral ; pourtant, on essaie de nous persuader qu'il y faut, en certains endroits, abandonner la lecture banale pour l'exégèse allégorique, et, en certains autres, faire retour au sens immédiat ; mais aucun indice ne vient baliser ces volte-face ; comment dès lors y voir autre chose qu'une décision arbitraire ? L'auteur chrétien mêle ici à sa critique des citations empruntées au texte de la légende et des interventions rapportées à ses adversaires allégoristes : « Examinons en effet ce que l'on propose en ce domaine. "Dans le bois de Henna, nous dit-on, la vierge Proserpine cueillait un jour des fleurs." Jusqu'ici, pas de changement, rien que des affirmations directes ; car chacun sait sans hésitation ce que sont un bois, des fleurs, Proserpine, une vierge. "Summanus (137) surgit de la terre, porté par un char à

(136) *Ibid.* v, 36, p. 206, 11-207, 5.

(137) Divinité romaine, considérée d'abord comme une fonction de Jupiter, puis comme un dieu distinct. Summanus est le dieu de la foudre nocturne, et par suite

quatre chevaux." Voilà qui est tout aussi univoque; car le quadrige, le char et Summanus ne requièrent aucune interprétation. "Sans crier gare, il enleva Proserpine et l'emmena avec lui sous terre." "C'est l'enfouissement de la semence, nous dit-on, que signifie l'enlèvement de Proserpine." Mais pourquoi, je vous le demande, l'histoire est-elle soudain retournée en un autre sens, et la semence appelée Proserpine ? Pourquoi celle qui passait dès le début pour une vierge occupée à cueillir des fleurs a-t-elle pris le sens d'une graine, aussitôt qu'enlevée et ravie ? "Jupiter, nous dit-on, changé en taureau, voulut faire l'amour avec sa mère Cérès : comme il a été expliqué plus haut, ces noms désignent la terre et la chute de la pluie." La loi de l'allégorie (*legem allegoricam*), je le vois, émerge de la ténébreuse ambiguïté! "Cérès s'enflamma de colère, mais reçut à titre de réparation et de satisfaction les testicules d'un bélier." Là encore, je vois un événement exprimé en langage courant; car et la colère et la satisfaction ont été formulées dans les conditions qui leur sont habituelles. Mais qu'est-il donc arrivé ici, pour passer, du Jupiter qui désignait la pluie, de la Cérès qui désignait la terre, au vrai Jupiter et à la plus simple narration des faits ? » (138).

Non seulement, à l'intérieur d'un même mythe, tous les épisodes ne se prêtent pas à l'interprétation allégorique, sans que l'on puisse déterminer avec sécurité lesquels, mais encore, pour un mythe qui satisfait à peu près à cette exégèse, il en est beaucoup d'autres qui s'y montrent rétifs; or l'allégorie, si elle correspondait à une démarche fondée, devrait pouvoir s'appliquer à toutes les légendes, et c'est le deuxième sens dans lequel on peut la dire totalitaire. Arnobe n'a pas de mal à tirer de la mythologie, spécialement du cycle de Jupiter, des exemples de légendes qui déjouent l'interprétation allégorique; en définitive, dit-il, cette exégèse apporte la preuve que ceux qui la pratiquent ne croient pas à l'existence des dieux; car ils redoublent ainsi l'immoralité propre aux mythes; utiliser le nom des divinités à des fins irrespectueuses constitue un outrage au même titre que si l'on manquait d'égards à leurs personnes : « Mais si vous voulez que ces fables aient été écrites allégoriquement (*more allegorico*), qu'adviendra-t-il de toutes les autres, dont nous ne voyons pas qu'on puisse leur imposer un tel retournement ? Que mettrons-nous en effet à la place de ces flots, que le désir charnel des descendants de Sémélé lança au-dessus du tertre (139) ? Et à la place de l'enlèvement de ces Ganymède mis au service de la passion (140) ? Et à la place de la

le patron des voleurs. A la fin du paganisme, il est identifié avec Dis pater ou Pluton; c'est dans ce dernier sens qu'Arnobe en fait le ravisseur de Proserpine. Cf. J.-A. HILD, art. *Summanus*, dans DAREMBERG IV, 2, p. 1562-1563.

(138) *Adu. nat.* V, 37, p. 207, 5-208, 1.

(139) Cf. F. LENORMANT, art. *Bacchus*, dans DAREMBERG I, 1, p. 600-602 et 609.

(140) Ganymède, mignon de Zeus. Sur les amours du dieu, voir en général P. PERDRIZET, art. *Jupiter*, *ibid.* III, 1, p. 706-708, et COOK, *op. cit.*, *indices*.

métamorphose de Jupiter en une fourmi, dans laquelle le plus grand des dieux resserra sa vaste stature (141) ? Et à la place des cygnes (142) et des satyres (143) ? Et à la place des pluies d'or (144) dont se revêtit le même séducteur, trompeur perfide, tirant amusement de la variété de ses formes ? Et, pour n'avoir pas l'air de vouloir parler du seul Jupiter, quelle allégorie peut-on trouver dans les amours des autres divinités, dans leur condition de mercenaires et d'esclaves, dans leurs liens, leurs deuils, leurs lamentations, dans leurs tourments, leurs blessures, leurs tombeaux ? Alors que vous pourriez, en ce domaine, vous en tirer avec une seule faute, vous avez, dans vos exposés relatifs aux dieux, ajouté, comme on dit, "un anchois à la saumure" (145), lorsque vous avez appliqué le nom des dieux à des choses honteuses, et inversement souillé les dieux par la mention de choses infâmes. Mais si vous croyiez avec une conviction inébranlable qu'ils sont ici présents ou qu'ils existent en quelque lieu, la crainte vous freinerait au moment de parler d'eux; la pensée qu'ils vous entendent et comprennent vos propos aurait dû emporter votre adhésion et demeurer fixée dans votre esprit. Car, chez des hommes appliqués aux devoirs de la religion, non seulement la personne des dieux, mais même leurs noms doivent être objet de vénération, et la même considération qui s'attache aux porteurs de ces noms doit équitablement entourer les dénominations elles-mêmes » (146).

La conclusion, c'est que l'interprétation allégorique exige le régime du tout ou rien; si elle est légitime, elle doit être exclusive, s'étendre à tous les mythes et à tous les éléments de chaque mythe; puisque les allégoristes païens sont incapables, ainsi qu'on vient de le voir, d'avoir réponse à tout, c'est qu'ils n'ont réponse à rien : « En conséquence, ou bien tout a été écrit et composé selon le procédé allégorique (*allegorico genere*), et doit nous être en totalité montré comme tel, ou bien rien n'a été écrit suivant ce procédé, puisqu'on ne voit pas que le récit puisse avoir été composé d'une partie historique et d'une partie allégorique (*quoniam esse quod concretum quasi parte ex historia sit parte ex allegoria non uidetur*) » (147).

(141) Cf. Cook, *op. cit.*, I, p. 532, n. 12.

(142) Zeus se changea en cygne pour séduire Léda et aussi Némésis.

(143) Ayant pris la forme d'un Satyre, Zeus séduisit Antiope, une Ménade, fille de Nycteus; Cook, *op. cit.*, I, p. 734-739, montre que c'est seulement chez les auteurs romains que Zeus prend dans cette circonstance la forme d'un Satyre.

(144) Épisode de Danaé.

(145) Phrase épigrammatique; cf. Pline, *Hist. nat.* xxxi, 93; xxxii, 148; Horace, *Sat.* ii, 8, 46. Voir *Arnobius of Sicca, The Case against the Pagans*, newly translated and annotated by G. E. McCracken, dans *Ancient Christian Writers*, 8, Westminster, Maryland 1949, II, p. 584.

(146) *Adu. nat.* v, 44, p. 212, 6-213, 5.

(147) *Ibid.* v, 38, p. 208, 1-5. Le dernier membre de phrase semble fautif dans la traduction McCracken : « since what is believed to be a part of the story seems not to be » (trad. citée, II, p. 445).

b) Son incohérence

La preuve que ces difficultés de fonctionnement propres à l'interprétation allégorique ne sont pas imaginaires, c'est que tout essai de passer outre se signale par son illogisme. Nous avons vu qu'Augustin dénonçait avec vigueur chez Varron cette faiblesse de l'allégorie païenne, pour laquelle un même mythe peut revêtir plusieurs significations contradictoires. Cette critique est déjà formulée dans la VI[e] *Homélie* pseudo-clémentine; l'auteur y montre le flottement des bases philosophiques de l'allégorie, par exemple en ce qui concerne la création et l'administration de l'univers : « Les allégories que les poètes appliquent (τὴν ποιητικὴν ἀλληγορίαν) à tous les dieux, nous ne les trouvons ni conséquentes, ni logiques. Par exemple, à propos de l'organisation de l'univers, les poètes disent tantôt que c'est la nature, tantôt que c'est une intelligence qui a été la cause première de la création tout entière » (148).

Dans le I[er] livre des *Institutions divines*, bien intitulé *De falsa religione*, Lactance exprime les mêmes griefs à l'endroit de l'allégorisme stoïcien, prenant pour base de discussion l'exposé de Balbus tel que le reconstruit Cicéron dans le *De natura deorum*. Les stoïciens, dit-il, méconnaissent l'évidence, qui devrait leur faire voir, dans les aventures que la mythologie prête aux dieux, la manifestation de dispositions dépourvues de tout mystère : « Que signifient en effet tous ces épisodes, sinon des sentiments impudiques et un amour sans rien de virginal ? » (149). Au lieu de la vérité, pourtant facile à percevoir, ils présentent des interprétations d'ordre physique; il faut avouer que cette vue des choses permet de faire bon marché de tout un côté anthropomorphique et grotesque de la religion officielle, avantage qui n'a pas échappé à Cicéron : « Pour ces raisons, les stoïciens cherchent ailleurs une interprétation des dieux, et, comme ils ne voient pas clairement ce qui en est en vérité, ils s'efforcent de leur associer une explication par les phénomènes de la nature (*rerum naturalium ratione*). A leur suite, Cicéron a porté sur leur conception des dieux et de la religion le jugement suivant : "Ne voyez-vous donc pas que c'est une connaissance exacte et profitable des réalités physiques qui a amené la raison à imaginer des dieux fictifs ? Tel est le processus qui engendra ces croyances fausses, ces erreurs brouillonnes, ces superstitions tout juste bonnes pour des vieilles femmes. Car nous connaissons la figure des dieux, leur âge, leur façon de se vêtir et de se parer, sans compter leur filiation, leurs mariages, leurs relations de parenté, et tous les caractères qu'on leur prête à la ressem-

(148) *Homélie* VI, 19, 1, p. 113, 20-23, trad. p. 196.
(149) LACTANCE, *Diu. instit.* I, 17, 16, éd. Brandt, p. 67, 8-9.

blance des chétifs humains'' (150). Que peut-on dire de plus clair et de plus vrai ? » (151).

C'est ainsi que les stoïciens, au lieu de rejeter en bloc, comme d'autres le font, la légende de Saturne tuant ses enfants et émasculant son père, l'interprètent en physiciens; Caelus mutilé est pour eux le symbole de la substance céleste, qui engendre toutes choses sans recourir à la copulation de règle dans la génétique animale : « Mais, par égard pour l'élément qui est appelé ciel, il se trouve des hommes qui récusent la totalité de cette fable comme une invention d'une extrême sottise; les stoïciens s'efforcent, à leur habitude, de la transporter en une théorie physique (*ad rationem physicam traducere*). Cicéron a exposé leur sentiment dans son traité *De la nature des dieux* : ''La nature céleste et éthérée, dit-il, la plus haute de toutes, c'est-à-dire la substance ignée, capable par elle-même de donner naissance à toutes choses, ils ont voulu qu'elle manquât de cette partie du corps qui doit s'unir à une autre pour procréer'' (152) » (153). Seulement, objecte Lactance, les stoïciens oublient que la valeur symbolique qu'ils accordent ainsi à Caelus pourrait également convenir à Vesta, qui est vierge de même que le feu est inviolable et dévore tout ce qui le touche, — ou encore à Vulcain, qui personnifie souvent le feu, — ou même au soleil, qui engendre par sa chaleur et non par ses génitoires (154). Le même manque de rigueur, poursuit-il, se fait jour dans l'exégèse temporelle qu'ils proposent de Saturne; car ils ne peuvent arriver à faire cadrer cette interprétation avec les autres données du mythe, à savoir avec le fait que Saturne est fils de Caelus, qu'il l'a mutilé, qu'il a été lui-même détrôné par son propre fils Jupiter, etc. : « ''Il est en effet appelé Κρόνος, qui n'est autre que χρόνος, c'est-à-dire l'étendue du temps; il a été appelé Saturne, parce qu'il est saturé d'années (*quod saturetur annis*)'' (155). Ces paroles sont celles de Cicéron quand il expose la doctrine des stoïciens, dont le premier venu aura tôt fait de mesurer la vanité. Car si Saturne est le fils de Caelus, comment le temps a-t-il pu être engendré par le ciel ? Comment le ciel a-t-il pu être mutilé par le temps, et le temps lui-même être ensuite dépouillé de la souveraineté par son fils Jupiter ? Comment Jupiter est-il né du temps ? Quelles années peuvent-elles enfin saturer l'éternité, elle qui n'a pas de fin ? » (156).

Nous ne nous attarderons pas à évaluer le bien-fondé de ces attaques de Lactance contre l'interprétation allégorique. Tout comme celle d'Augustin, sa critique de l'incohérence liée à ce procédé exégétique

(150) CICÉRON, *De nat. deor.* II, 28, 70; cf. *supra*, p. 126-127.
(151) *Diu. instit.* I, 17, 1-2, p. 63, 23-64, 9.
(152) *De nat. deor.* II, 24, 64; cf. *supra*, p. 126.
(153) *Diu. instit.* I, 12, 3-4, p. 48, 20-49, 4.
(154) *Ibid.* I, 12, 5-7.
(155) *De nat. deor.* II, 25, 64; cf. *supra*, p. 126.
(156) *Diu. instit.* I, 12, 9-10, p. 50, 1-9.

n'est peut-être pas autre chose que la méconnaissance de la riche polyvalence propre à tout mythe. Les exemples sur lesquels Lactance fonde cette critique générale ne laissent d'ailleurs pas d'être parfois étonnants; il reproche ainsi au symbolisme temporel de Saturne d'aboutir à cette conséquence insoutenable selon laquelle le ciel serait le père du temps; seulement, ce faisant, il ne prend pas garde qu'il récuse une doctrine non seulement platonicienne et stoïcienne, mais accueillie par nombre d'auteurs chrétiens, à savoir celle de la solidarité du temps avec le mouvement du ciel qui l'engendre et le jalonne (157); il n'était donc guère opportun d'inscrire une conception aussi largement adoptée par les chrétiens eux-mêmes au nombre des absurdités entraînées par l'interprétation allégorique. En dépit de ces maladresses, la polémique anti-allégoriste de Lactance a vraisemblablement inspiré certaines des attaques d'Augustin contre la théologie symbolique de Varron; on n'a pas oublié en effet qu'Augustin dénonce en des termes analogues l'incohérence de l'exégèse varronienne de Saturne, et spécialement l'idée que Jupiter, le roi des dieux, doive y être regardé comme le fils du temps (158).

5. — LE VRAI DESSEIN DE L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE

Tels sont les obstacles qui s'opposent aussi bien à la justification de principe de l'interprétation allégorique qu'à son application pratique. Ils sont faciles à percevoir, et ne peuvent avoir entièrement échappé aux païens eux-mêmes. Pour que ces derniers les aient volontairement méconnus, ou aient déployé à tenter de les surmonter un effort considérable et d'ailleurs vain, il faut donc qu'un grand intérêt soit en jeu; la cause qui leur a paru mériter tant de labeur ou tant d'aveuglement, c'est, estiment les auteurs chrétiens, la purification de la mythologie. Les païens, disent-ils, sont les premiers à souffrir de l'immoralité attachée à leurs mythes, et prise pour argent comptant par la religion officielle comme par la croyance populaire; or l'interprétation allégorique leur apparaît comme le seul moyen de remédier à ces turpitudes, en montrant qu'elles ne sont autre chose qu'un langage imagé pour exprimer des notions parfaitement honorables et non dépourvues de valeur religieuse authentique; la noblesse de cette fin vaut donc que l'on y dépense de l'application et que l'on ne soit pas trop exigeant sur les moyens mis en œuvre. Il convient d'ailleurs d'observer que les chrétiens, en prêtant cette intention à leurs adversaires, se rencontrent avec une idée souvent exprimée par ceux-ci : de Varron au pseudo-Héraclite,

(157) Nous avons signalé ce *topos* à propos de l'exégèse de Saturne proposée par Cornutus et rapportée par Macrobe, cf. *supra*, p. 157 et n. 38, p. 331 et n. 109-110. Pour son passage dans la pensée chrétienne, voir mon *Essai*, à paraître, *sur la signification et les sources de quelques thèmes des commentaires de saint Augustin sur la Genèse*.

(158) Cf. *supra*, p. 377 sq.

les exégètes païens ont vu dans l'allégorie le seul contrepoison à l'impiété entraînée par la lecture littérale d'Homère et d'Hésiode, le seul asile contre l'immoralité liée à l'observance aveugle des cultes traditionnels (159).

Que le véritable propos des exégètes allégoristes ait été de dissimuler l'ignominie propre aux mythes, et que l'interprétation physique leur soit apparue comme l'unique moyen d'atteindre ce but, c'est ce qu'exprime l'auteur des *Recognitiones* pseudo-clémentines : « La vérité, c'est bien plutôt que des hommes avisés, voyant la religion populaire si honteuse, si déshonorante, ignorant d'autre part toute recette, toute formule pour la redresser, entreprirent, par les raisonnements et les interprétations qu'ils purent trouver, de dissimuler ces récits inconvenants sous des explications décentes (*res inhonestas honesto sermone uelare*) » (160). Pour Arnobe aussi, l'interprétation allégorique est née de la honte suscitée chez les païens eux-mêmes par leurs mythes, et du désir de l'atténuer en en reniant le sens littéral : « Comme il est honteux, inconvenant, déshonorant de prendre ces récits au sens littéral (*rectas accipere lectiones*), on en est en effet venu à substituer une chose à une autre, et, par l'interprétation, à imposer l'apparence de la décence à une réalité honteuse » (161); « mais le fond de la question n'échappe à personne : vous avez honte de ces écrivains et de ces histoires, et vous comprenez que l'on ne peut effacer un trait immoral une fois qu'il a été consigné dans un écrit; c'est pourquoi vous vous appliquez à ennoblir ce qui est vil (*cohonestare res turpes*) » (162).

Mais cet assainissement des mythes et des cultes par le moyen de leur interprétation allégorique ne pouvait aboutir, et les auteurs chrétiens donnent de cet échec inévitable deux raisons principales. D'une part, s'il est vrai que les exégètes allégoristes ont été guidés dans leur effort par un souci de moralité, c'est le fondement même de l'allégorie qui s'en trouve ruiné; en effet, pour qui veut éliminer l'indécence propre aux mythes, le moyen le plus expédient, qui vient le premier à l'esprit, est de rejeter les mythes eux-mêmes, d'en maudire les auteurs, d'en condamner les adeptes; les païens préoccupés d'honnêteté ne peuvent pas avoir méconnu cette solution radicale, à laquelle ils auraient dû normalement s'arrêter; s'ils ne l'ont pas fait, c'est qu'elle est impraticable, parce que les mythes, tout honteux qu'ils soient, expriment la vérité sur les dieux; mais la notion même d'exégèse allégorique exige que les mythes, dans leur littéralité, soient faux; dès lors, cette exégèse perd tout sens; il apparaît que les légendes inconvenantes ne dissimulent aucune vérité édifiante; ce sont au

(159) Cf. *supra*, p. 160 et 325-326.
(160) *Recognit.* x, 36, *P. G.* 1, 1439 C.
(161) Arnobe, *Adu. nat.* v, 33, p. 203, 21-24.
(162) *Ibid.* v, 43, p. 211, 23-27.

contraire les interprètes, dans une pieuse intention, qui dissimulent arbitrairement une vérité inconvenante sous des explications inoffensives. Autrement dit, toute interprétation allégorique d'un récit suppose, chez l'auteur de ce récit, le dessein de s'exprimer par allégorie; or, le fait que les champions de la moralité n'aient pas osé rejeter purement et simplement le récit, comme il aurait été naturel qu'ils le fissent, montre qu'il n'est pas fictif; l'intention allégorique était donc absente chez l'auteur, ce qui exclut chez le lecteur toute possibilité d'interprétation allégorique. Cette argumentation subtile est celle des *Recognitiones*; si les mythes étaient de pures fictions, jamais les poètes qui les ont composés, ni les peintres et les sculpteurs qui les ont illustrés n'auraient pu exercer tranquillement leur art; nous n'aurions pas à lire les aventures ni à contempler les représentations du cygne de Léda ou du taureau d'Europe; leurs auteurs auraient été tenus pour des malfaiteurs et châtiés comme tels; que l'on s'avise aujourd'hui de figurer un roi en exercice sous les traits d'un animal, et l'on verra ce qu'il en coûte : « Nul n'a entrepris, quoi qu'on dise, de cacher des vérités décentes sous des fables inconvenantes (*honestas rationes inhonestis fabulis occultare*); car, s'il en était ainsi, jamais certes les dieux ne seraient représentés en effigie ni en peinture, avec tous leurs vices et leurs crimes [...] Si les hommes de valeur et de sens qui sont aussi chez les païens savaient qu'il ne s'agit là que de fiction, et non pas de vérité, ne convaincraient-ils pas d'impiété et de sacrilège ceux qui insultent les dieux en brossant ces peintures et en sculptant ces images ? » (163). Malheureusement pour les païens, les mythes, même abominables, sont véridiques, et l'effort de l'allégorie consiste, non pas à en dégager une signification inexistante, mais à en cacher la honte; d'où l'on comprend qu'ils n'aient pas été mis hors la loi, mais continuent d'inspirer ouvertement le culte officiel de Saturne ou de la Grande Mère; d'ailleurs, rien n'atteste mieux la vérité des mythes que la vitalité des cultes qui en découlent; quelle meilleure preuve trouver de la réalité de la mutilation de Saturne que la reproduction qu'en font sur eux-mêmes ses dévots, en son honneur ? « Mais c'est bien la vérité dont témoigne cet étalage de honte, et que des hommes avisés tâchent de faire excuser en cherchant, en agençant des propos honnêtes qui la voilent. Voilà pourquoi, non content de ne pas les interdire, l'on représente dans les mystères eux-mêmes les images de Saturne dévorant ses fils, et de l'enfant dont la voix est couverte par les cris des Corybantes et le son de leurs cymbales et de leurs tambourins » (164).

D'autre part, l'interprétation allégorique vient trop tard pour restaurer la moralité; les mythes ont déjà fait leur œuvre néfaste.

(163) *Recognit.* x, 36, *P. G.* 1, 1439 CD.

(164) *Ibid.* x, 37, 1439 D-1440 A. — Sur le bruyant culte de Cybèle, cf. *supra*, p. 341.

Telle est la constatation d'Arnobe; l'on a beau dépenser des trésors de subtilité pour détruire le sens normal des récits au bénéfice d'un sens artificiel, qui touche parfois à la démence; admettons même que les mythes immoraux s'effacent devant une signification physique ou morale édifiante; il n'en reste pas moins que les dieux ont été clairement injuriés par les mythologues, et c'est là un fait auquel toutes les finasseries des avocats de l'allégorie ne sauraient rien changer; le crime de lèse-divinité a été commis une fois pour toutes, sans qu'aucune interprétation repentante puisse jamais le rattraper : « Vous employez toutes les ressources de la sophistique à renverser, à altérer le sens naturel des mots au profit d'un sens supposé; comme il arrive d'ordinaire aux mal portants dont les sens et l'entendement ont été évincés par les ravages de la maladie, vous lancez des propos désordonnés et incertains, vous forgez des fictions irréelles et délirantes. Soit : que les rapports intimes de Jupiter et de Cérès signifient l'irrigation de la terre, que l'enlèvement commis par Dis pater représente l'enfouissement de la semence (165), que les entrailles éparses de Liber (166) indiquent les vignes répandues à la surface de la terre, que Vénus et Mars enchaînés en plein adultère désignent la répression de la passion et de la témérité (167) » (168); « Il est évident que ce ne sont là qu'arguties et subtilités, dont on appuie habituellement, au tribunal, les mauvaises causes; plus exactement même, c'est l'éclat de discussions sophistiques qui ne recherchent pas la vérité, mais toujours son image, son apparence et son ombre [...] Mais que nous importe que d'autres sens, d'autres pensées soient au fond de vos ouvrages ? Car il nous suffit, à nous qui soutenons que vous traitez les dieux de façon perverse et impie, de considérer ce qui est écrit et entendu, sans nous occuper de ce qui pourrait être caché, puisque l'insulte adressée aux divinités réside, non pas dans l'intelligence du sens profond, mais dans la portée la plus apparente des mots » (169). En définitive, les praticiens de l'allégorie aboutissent à l'inverse de leur propos moralisateur; en manipulant les mythes, dans l'intention de les purger de leur honte, ils attirent l'attention sur ces récits qui, sans leur intervention, avaient chance de tomber dans l'oubli; l'ignominie que l'on voulait détruire en sort mieux connue. Déjà l'apologiste Aristide l'avait prévu : « Mais leurs poètes et leurs philosophes, [...] voulant, par leurs poèmes et leurs traités, honorer les dieux tra-

(165) Encore les deux exemples favoris d'Arnobe; cf. *supra*, p. 403-404.

(166) Allusion possible à la passion de Dionysos Zagreus dépecé par les Titans; cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protrept.* I, 17, 2-18, 2 et *supra*, p. 202, n. 111. Nous avons déjà relevé chez Athénagore le symbolisme viticole de Dionysos, cf. *supra*, p. 408-409.

(167) Nous avons déjà rencontré chez Arnobe l'interprétation psychologique de cette légende de Mars et Vénus surpris par Vulcain, cf. *supra*, p. 415.

(168) ARNOBE, *Adu. nat.* V, 43, p. 211, 27-212, 6.

(169) *Ibid.* V, 33, p. 203, 17-204, 4.

ditionnels, démasquèrent davantage leur honte, et l'exposèrent nue à tous les regards » (170).

6. — LA VÉRITABLE ORIGINE DES MYTHES

Nous venons de constater que l'auteur des *Recognitiones* pseudo-clémentines attribue aux mythes païens une certaine valeur de vérité, qui lui semble propre à établir la vanité de l'interprétation allégorique. Mais de quelle vérité peut-il s'agir ? Assurément pas d'une vérité relative à la divinité même, dont il est inconcevable, dans une perspective chrétienne, qu'elle ait vécu les aventures rapportées dans ces récits; il reste que les mythes soient des documents d'histoire humaine, qu'ils attribuent à de prétendus dieux des événements réellement survenus à des hommes. Telle est sans aucun doute l'idée des *Recognitiones*; on reconnaît facilement en elle la théorie evhémériste du mythe, accueillie par tant d'auteurs chrétiens; elle s'exprime d'ailleurs clairement chez le pseudo-Clément des *Homélies*, qui l'adopte pour expliquer la formation du panthéon païen et la substitue à la perspective allégoriste (171); elle se retrouve plus ou moins chez chacun des polémistes chrétiens que nous interrogeons en ce moment. Elle revêt une certaine ampleur chez deux d'entre eux : Arnobe montre comment l'on est amené à une telle vue des choses; il y a dans les mythes un certain nombre de données qui n'ont rien de fictif ni d'allégorique, mais correspondent indiscutablement à des faits historiques; par conséquent, puisque, d'autre part, la texture des mythes est homogène (idée que nous avons déjà relevée chez Arnobe), ils sont tous, et chacun entièrement, des documents relatifs à l'histoire d'hommes divinisés; Lactance suit le trajet inverse; il suppose acquise l'origine humaine des légendes, et s'emploie à éclairer le mécanisme qui, à partir de cette base historique, a construit les mythes tels que nous les lisons. Nous ne nous écartons pas de notre propos en examinant la position evhémériste de ces deux auteurs; car ils ne la soutiennent pas gratuitement ni pour elle-même, mais en tirent des arguments et des exemples qu'ils font servir à leur croisade anti-allégoriste.

ARNOBE Les observations d'Arnobe se rattachent au caractère totalitaire de l'allégorie. Nous l'avons vu mettre l'interprétation allégorique en demeure de s'appliquer à tous les mythes et à tous les éléments de chaque mythe, ou d'avouer son impuissance (172). Il suppose maintenant que les allégoristes relèvent le défi, et tiennent tous les mythes pour justiciables de leur exégèse.

(170) ARISTIDE, *Apologie* XIII, 5, éd. Rendel Harris, p. 108, 23-27.
(171) *Homélie* VI, 20.
(172) Cf. *supra*, p. 424-428.

Mais une telle affirmation, leur dit-il, est insoutenable; car un fait historique réellement survenu et attesté par de sérieux témoignages possède une existence et une individualité propres; il ne peut être échangé contre un autre fait de même sorte, sinon verbalement, par une métaphore oratoire; à plus forte raison ne peut-il être transmué en une allégorie; il y a, entre le fait historique et l'épisode fictif amené pour les besoins de l'allégorie, une antinomie de nature, qui interdit à tout épisode d'appartenir à la fois à l'une et l'autre catégories; c'est ce qu'Arnobe illustre par des exemples un peu faciles, en imaginant d'abord un dialogue entre ses adversaires et lui : « "Alors tous ces récits ont été écrits allégoriquement." — Voilà qui ne paraît nullement assuré. — "Pourquoi", demandez-vous, "pour quelle raison?" — Parce que tout ce qui a eu lieu effectivement, tout ce qui est établi par un clair témoignage matériel, ne peut être converti en allégorie; ce qui a été fait ne peut pas ne pas avoir été fait, ni la chose faite renier sa nature pour prendre une nature qui lui est étrangère. Serait-ce que la guerre de Troie peut être changée en la condamnation de Socrate, la fameuse bataille de Cannes devenir la cruelle proscription de Sylla? La proscription peut bien, comme Cicéron s'amuse à le dire (173), être appelée une bataille et recevoir le nom de Cannes, mais une bataille qui s'est déroulée jadis ne peut pas être cette bataille et en même temps une proscription; ce qui a eu lieu ne peut être, comme je l'ai dit, autre chose que ce qui a eu lieu, ni ce qui a été fixé une fois pour toutes dans sa nature propre, dans les caractères qui n'appartiennent qu'à lui, s'évader dans une essence étrangère » (174). — Cette disjonction introduite par Arnobe entre le fait historique et le fait significatif a de quoi surprendre, venant d'un auteur chrétien; en effet, elle équivaut à retirer toute portée allégorique au récit d'un événement effectivement survenu, comme toute réalité historique à l'épisode revêtu d'une valeur symbolique; mais une telle antinomie entre l'histoire et l'allégorie n'entre nullement dans la perspective des exégètes chrétiens, pour qui la signification spirituelle d'un événement rapporté par l'Écriture, loin d'en exclure la vérité historique, la renforce, Dieu ne pouvant mieux assurer la portée symbolique d'un événement qu'en le faisant survenir en fait (175); il était difficile à Arnobe d'ignorer que cette conjonction de l'histoire et de l'allégorie eût cours parmi les exégètes de son bord, et il est piquant qu'il l'ait déniée à ses adversaires; nous

(173) Cicéron, *Pro Roscio Amerino* 32, 89.

(174) Arnobe, *Adu. nat.* v, 38, p. 208, 5-18.

(175) Cette conciliation de la vérité historique littérale d'un événement et de sa portée allégorique est le fait, non seulement de la majorité des exégètes chrétiens, mais aussi de certains commentateurs néoplatoniciens; nous le montrerons dans notre étude sur l'*Antre et l'Abîme. Recherches sur la présence d'un symbolisme analogue dans le* De antro nympharum *de Porphyre et dans les commentaires de saint Augustin sur la* Genèse.

rencontrerons au chapitre suivant bien d'autres exemples de cette contradiction, née des besoins de la polémique, qui détermine les allégoristes chrétiens à vitupérer dans le paganisme les postulats et les procédés dont ils font eux-mêmes grand usage.

Pour revenir à l'argumentation d'Arnobe, il lui restait à établir que de tels faits historiques, auxquels il vient de retirer toute possibilité d'interprétation allégorique, se rencontrent effectivement dans les mythes. C'est ici que son raisonnement prend un tour personnel et convaincant; ce qui montre, dit-il, que certains des événements consignés dans les mythes ont réellement eu lieu, c'est qu'ils ont donné naissance à des rites religieux, que l'on rencontre dans les liturgies officielles aussi bien que dans les initiations mystériques; ainsi le culte de Cybèle reproduit des épisodes de la vie d'Attis, les cérémonies phalliques évoquent les basses besognes de Liber, les mystères d'Éleusis retracent les voyages de Cérès à la recherche de Proserpine; en effet, à ces rites, il faut une origine; on ne saurait la trouver dans des événements fictifs; par suite, les faits mythiques auxquels le culte se relie sont nécessairement des faits historiques, conservés par la tradition et revécus dans la liturgie. Une conclusion générale s'impose : puisque certains au moins des événements relatés dans les légendes relèvent de l'histoire, et que, d'autre part, tout événement historique se refuse absolument à l'utilisation allégorique, c'est donc que les mythes comportent des éléments irréductibles à l'allégorie. Voici le texte d'Arnobe : « Mais comment prouvons-nous que toutes ces histoires sont le récit d'événements réels ? Par les rites solennels et les mystères de l'initiation, qu'il s'agisse de ceux qui s'accomplissent en des temps et des jours déterminés, ou de ceux que les peuples transmettent secrètement, en préservant la continuité de leurs coutumes spéciales. Car il ne faut pas croire que ces pratiques n'ont pas leurs origines, qu'elles s'accomplissent sans rime ni raison, qu'elles n'obéissent pas à des motifs en liaison avec des institutions primitives. Ce pin (176), qui est introduit rituellement dans le sanctuaire de la Mère idéenne (177), n'est-il pas l'image de cet arbre sous lequel Attis a tranché les organes de sa virilité, et dont on raconte que la déesse l'a consacré pour apaiser sa douleur ? Ces phallus dressés, que la Grèce adore et célèbre dans des rites annuels, ne constituent-ils pas une représentation de cet acte horrible par lequel Liber s'est "libéré" de son obligation (178) ? Et ces mystères éleusiniens et les

(176) Une pomme de pin en bronze était utilisée dans le culte de la Grande Mère; cf. McCracken, *op. cit.*, II, p. 583. Arnobe raconte ailleurs (*Adu. nat.* v, 7) comment Attis s'était émasculé sous un pin, et comment Cybèle traîna dans sa caverne cet arbre à titre de souvenir; cf. P. Decharme, art. *Cybelé*, dans Daremberg I, 2, p. 1681.

(177) Selon une correction de McCracken, *op. cit.*, II, p. 446.

(178) L'explication de cette phrase est donnée par Arnobe lui-même (*Adu. nat.* v, 5-6) : selon une légende phrygienne, des amours de Jupiter et d'une pierre consacrée à Cybèle était né un être hermaphrodite nommé Agdistis; son humeur brouillonne

rites secrets de leur liturgie, de quoi contiennent-ils le souvenir? N'est-ce pas de la course errante qui amena Cérès, fatiguée par la recherche de sa fille, aux rivages de l'Attique, où elle importa la culture du blé, honora la famille des Nébrides (179) du cadeau d'une petite peau de biche, et, à la vue des fesses de Baubô (180), se mit à rire de ce prodigieux spectacle? Que si ces mystères ont une autre cause, quelle importance, puisque, de toute façon, ils sont tous produits par une cause! Car il est incroyable que ces pratiques aient été instaurées sans causes antécédentes, ou alors il faut tenir pour fou le peuple de l'Attique, qui se serait forgé un rite religieux dépourvu de tout motif. Mais si notre conclusion s'impose clairement, c'est-à-dire si les mystères tirent leur cause et leur origine d'événements réels, alors aucune métamorphose ne peut les transformer en entités allégoriques (*in allegoricas species*). Car ce qui a été fait a eu lieu, ne peut pas ne pas avoir été fait, la nature des choses s'y oppose » (181).

Si maintenant l'on relie cette conclusion sur l'irréductibilité de certains éléments mythiques à l'allégorie, aux idées d'Arnobe sur l'impossibilité de faire sa part à l'interprétation allégorique, l'on est amené à destituer sans réserve ce mode d'exégèse. Arnobe ne prononce pas le nom d'Evhémère (182); mais son idée de ramener le culte païen à n'être que la commémoration d'événements réels est clairement evhémériste; en effet, par qui ces événements peuvent-ils avoir été vécus, sinon par des hommes dont la gratitude populaire a fait dans la suite des dieux? C'est un exemple de la façon dont les théories d'Evhémère ont permis à un auteur chrétien, non seulement d'expliquer la formation du panthéon grec, mais de combattre l'interprétation allégorique que l'on voulait en donner. Un autre exemple apparaît avec

LACTANCE Pour Lactance comme pour son maître Arnobe, l'interprétation allégorique exige que les faits mythiques soient entièrement fictifs; si l'on démontre qu'ils possèdent une réalité

et dévastatrice inquiéta les dieux qui, réunis en conseil, décidèrent de le rendre inoffensif, mais sans en voir le moyen; c'est Liber qui se chargea de l'entreprise; il enivra Agdistis et l'émascula, se « libérant » ainsi de l'engagement pris au conseil des dieux. Arnobe insinue qu'il existe une relation entre cet exploit de Liber et les phallophories déployées en son honneur (sur lesquelles voir AUGUSTIN, *De ciu. dei* VII, 21); c'est peu vraisemblable; cf. J. TOUTAIN, art. *Liber pater*, dans DAREMBERG III, 2, p. 1189-1190.

(179) Arnobe fait ici une confusion entre la famille des *Nebridae*, vivant dans l'île de Cos et se prétendant descendants d'Esculape, et les *nebrizontes*, qui portaient la peau de faon (νεβρίς) dans le culte dionysiaque. Cf. MC CRACKEN, *op. cit.*, II, p. 583-584, et A. LEGRAND, art. *Nebris*, dans DAREMBERG IV, 1, p. 40-41.

(180) Cf. *supra*, p. 425 et n. 134.

(181) *Adu. nat.* V, 39, p. 208, 18-209, 15.

(182) Il ne le fait qu'une fois dans son œuvre, *Adu. nat.* IV, 28; sur l'evhémérisme d'Arnobe, cf. SCHIPPERS, *op. cit.*, p. 70-72.

historique, l'on aura du même coup ruiné toute possibilité d'allégorie. Mais Lactance ne s'attarde pas à cette démonstration, qu'il estime suffisamment assurée par Evhémère et son école (183), et peut-être par Arnobe lui-même; il admet, comme une vérité reçue, que les mythes prennent leur point de départ dans des aventures humaines. Ce qui l'intéresse, c'est de dégager le processus par lequel ces aventures humaines ont abouti à leur transposition mythique; nous verrons que l'éclaircissement même de ce mécanisme contribue, dans son esprit, à discréditer l'allégorie; c'est que l'allégorie se présente, non seulement comme une interprétation des mythes, mais comme un compte rendu de leur genèse; en conséquence, proposer de la formation des mythes une explication plus vraisemblable revient encore, sur un autre front, à faire pièce à l'exégèse allégorique.

Les auteurs des légendes n'ont pas tout inventé, comme on le croit trop souvent; ils partent d'événements réellement vécus par des hommes; leur seule invention, c'est d'avoir magnifié ces aventures humaines en imaginant que les acteurs en ont été des dieux; par ce coup de pouce, ils font leur métier de poètes, qui consiste à embellir une réalité trop prosaïque; mais s'ils avaient tout imaginé, ils seraient, non plus des poètes, mais des menteurs, et de plus des sots, car leurs élucubrations n'auraient trompé personne : « Mais ce sont les poètes qui ont inventé ces fictions. — Erreur. C'est d'hommes qu'ils parlaient; seulement, pour embellir ceux dont ils célébraient le souvenir par des louanges, ils en firent des dieux. Dans ces conditions, s'il y a fiction, c'est plutôt quand ils en ont parlé comme de dieux, et non pas quand ils les ont traités comme des hommes [...] Par conséquent, les poètes n'ont pas inventé les événements eux-mêmes — s'ils l'avaient fait, ils auraient été de la dernière inconscience —, mais, à des événements réels, ils ont ajouté une certaine couleur, non pas pour les dénigrer, mais par désir de les embellir. Il s'ensuit que le public se laisse tromper, surtout parce que, persuadé que tous ces récits sont des fictions poétiques, il adore sans comprendre. Il ignore en effet l'exacte mesure de la licence poétique, et jusqu'où il est permis de pousser la fiction, le métier du poète étant de partir d'événements réels pour les détourner et les transposer en de nouvelles formes plus belles par l'adjonction d'éléments inventés. Imaginer complètement les récits que tu rapportes eût été sottise et mensonge, plus que poésie » (184).

Lactance illustre cette conception du mythe comme transposition poétique et divinisatrice d'épisodes humains par plusieurs exemples, tous empruntés aux aventures amoureuses de Jupiter (185); chaque fois, il essaie de dépouiller le récit légendaire de son embellissement

(183) Sur l'evhémérisme de Lactance, cf. SCHIPPERS, *op. cit.*, p. 72-84.

(184) LACTANCE, *Diuinae institutiones* I, 11, 17 et 23-25, éd. Brandt, p. 39, 7-12 et 40, 10-20.

(185) Sur lesquelles cf. *supra*, p. 427, n. 140.

poétique, pour le ramener aux dimensions d'un quelconque fait divers, et de montrer comment un certain aspect de la réalité, soumis à l'amplification imaginative de l'artiste, a pu donner lieu à la description mythique; c'est ainsi que la pluie d'or tombant sur Danaé n'aurait été à l'origine que la rétribution d'une vulgaire courtisane (186); l'aigle de Ganymède et le taureau d'Europe n'étaient autres que les insignes de la légion ou du vaisseau commis à ces enlèvements; il en irait de même de la génisse en laquelle on veut qu'Io se soit métamorphosée. Ce serait une égale erreur de tenir ces fables pour entièrement fictives ou entièrement véridiques; elles comportent un point de départ réel sur lequel l'imagination des poètes a brodé : « Ce point deviendra clair par l'exemple que nous allons produire. Celui qui voulait faire violence à Danaé répandit sans compter des pièces d'or dans son sein; c'était le prix de la débauche. Mais les poètes, qui parlaient de lui comme d'un dieu, soucieux de ne pas attenter au prestige de cette prétendue majesté, imaginèrent qu'il tomba lui-même en pluie d'or; c'est une figure, comme lorsqu'on parle de "pluies de fer" (187) pour donner l'idée d'une grande quantité de traits et de flèches. On dit qu'il enleva Ganymède sur un aigle; coloration poétique! C'est la légion préposée à cet enlèvement qui avait pour enseigne un aigle, ou encore le navire à bord duquel le jeune homme embarqua dont un aigle était la figure tutélaire; il en va de même du taureau qui ravit et transporta Europe. Ce n'est pas autrement qu'il accomplit la traditionnelle métamorphose en génisse d'Io, fille d'Inachus, qui, pour échapper à la colère de Junon, — elle était "déjà couverte de poils, déjà génisse" (188), — passa la mer à la nage, vint en Égypte, où elle reprit sa forme primitive et devint la déesse qui porte aujourd'hui le nom d'Isis. Par quelle preuve peut-on établir qu'Europe n'a jamais pris place sur un taureau, pas plus qu'Io n'est jamais devenue génisse? Par le fait que, dans le calendrier des fêtes, un jour déterminé est affecté à célébrer la navigation d'Isis; on doit en conclure qu'elle a passé la mer, non point à la nage, mais à bord d'un navire. Ceux qui se targuent de sagesse, forts du principe qu'un corps vivant et terrestre ne peut habiter dans le ciel, rejettent donc comme fausse la fable de Ganymède dans sa totalité, sans comprendre que la scène s'est déroulée sur la terre, puisque tous les éléments, et le désir charnel lui-même, en sont terrestres » (189).

Ces développements des *Institutions divines*, I, 11, sont récapitulés par Lactance dans le chapitre 11 de l'*Épitomé*, résumé du précédent ouvrage à quelques années d'intervalle; on y retrouve la même

(186) Cette explication evhémériste de la légende de Danaé fut reprise par AUGUSTIN, *De ciu. dei* XVIII, 14.

(187) VIRGILE, *Énéide* XII, 284.

(188) *Ibid.* VII, 790.

(189) *Diu. inst.* I, 11, 17-22, p. 39, 12-40, 10.

conception des légendes divines comme arrangement poétique d'histoires humaines, assortie des mêmes exemples, avec en plus quelques précisions : « Mais on ne manquera pas de dire que ce sont là inventions de poètes. Seulement, la fiction poétique ne consiste pas à imaginer d'un bout à l'autre, mais à partir d'événements réels pour les rehausser d'images et les border d'une sorte de voile chatoyant. La vraie nature de la licence poétique n'est pas d'inventer totalement, ce qui relève du mensonge et de la sottise, mais d'introduire à bon escient des changements partiels. Jupiter, a-t-on dit, se métamorphosa en pluie d'or pour abuser Danaé; mais quelle est cette pluie d'or? Rien d'autre que des pièces d'or, qu'il offrit sans compter et versa dans le sein de la vierge dont la vertu fragile ne résista pas à ce salaire. C'est ainsi que l'on parle de "pluie de fer", pour signifier une multitude de traits. Il enleva Ganymède sur un aigle : quel aigle? Il s'agit bel et bien d'une légion, car l'effigie de cet animal est l'enseigne de la légion. Il transporta Europe sur un taureau : quel est ce taureau, sinon un navire dont la figure tutélaire reproduisait l'image d'un taureau? De même la fille d'Inachus ne devint pas génisse pour traverser la mer à la nage, mais échappa à la colère de Junon sur un navire de même type, qui portait l'image d'une vache. Lorsqu'elle eut fini par accoster en Égypte, elle devint Isis, dont la navigation est célébrée à jour fixe en mémoire de sa fuite » (190).

Un autre exemple de cette théorie du mythe comme affabulation à partir d'une réalité humaine est fourni à Lactance par la traditionnelle répartition de l'univers, après la victoire des Olympiens sur les Titans, entre Jupiter, Neptune et Pluton (191); il s'agirait en vérité du partage du pouvoir terrestre entre les mains de quelconques triumvirs, comme le montre le fait que la terre elle-même n'ait été réservée à personne; le ciel attribué à Jupiter, c'est l'Orient premier éclairé; les enfers de Pluton sont l'Occident, qui paraît en contrebas; quant à Neptune, il obtint l'empire maritime, ainsi qu'il arriva quelquefois dans l'histoire : « Rien n'a donc été totalement inventé par les poètes; certaines données semblent bien avoir été par eux transmises, obscurcies par une représentation détournée propre à masquer de voiles la vérité, comme c'est le cas de la répartition des royaumes. A Jupiter échut, dit-on, le ciel, à Neptune la mer, les enfers à Pluton. Pourquoi n'est-ce pas plutôt la terre qui constitua le troisième lot, si ce n'est parce que le fait s'est passé précisément sur terre? La

(190) LACTANCE, *Epitome diu. inst.* 11, éd. Brandt, p. 683, 24-684, 16.

(191) Cf. *Iliade* XV, 187-193 (discours de Poséidon) : « Nous sommes trois frères, issus de Cronos, enfantés par Rhéa : Zeus et moi, et, en troisième, Hadès, le monarque des morts. Le monde a été partagé en trois; chacun a eu son apanage. J'ai obtenu pour moi, après tirage au sort, d'habiter la blanche mer à jamais; Hadès a eu pour lot l'ombre brumeuse, Zeus le vaste ciel, en plein éther, en pleins nuages. La terre pour nous trois est un bien commun, ainsi que le haut Olympe » (trad. Mazon, III, p. 73). Ce passage était chez les Grecs un traditionnel objet d'allégorie; cf. BUFFIÈRE, *op. cit.*, p. 117-122.

vérité, c'est donc qu'ils se partagèrent par tirage au sort l
de l'univers; l'empire d'Orient fut le lot de Jupiter; à
nommé Agésilas, échut la partie occidentale; car la régio
d'où la lumière est donnée aux mortels, semble plus él
de l'Occident plus basse. C'est ainsi que l'on voila de
vérité, de façon que la vérité elle-même ne portât aucune
aux croyances courantes. Quant au lot de Neptune, la cho
son royaume, disons-nous, ressemble à cet immense en
celui de Marc-Antoine lorsque le Sénat eut décrété de
commandement de toutes les côtes, avec la mission d
pirates et de pacifier toute l'étendue de la mer (192).
même façon que tous les rivages maritimes, avec les î
à Neptune » (193). Relativement à l'attribution du ciel à
autre explication serait encore possible, par le fait que
tait l'Olympe, et que l'Olympe est à la fois une montagne e

Il existe du reste une catégorie d'artistes chez lesquel
position mythique de la réalité historique apparaît ave
dence encore que chez les poètes; ce sont les auteurs de
tions plastiques des dieux utilisées dans le culte; Lactan
Arnobe et sa conception du culte comme garant du fon
légendes : « Mais, à supposer même qu'ils aient inve
que l'on tient pour fabuleux, l'ont-ils également fait p
concernent les déesses et les mariages divins? Pourq
représentations, pourquoi ce culte? A moins peut-être q
ne soient pas les seuls à mentir, mais aussi les peintr
tuaires » (195). En effet, poursuit Lactance, on voit dan
des représentations figurées des diverses femmes de Ju
ou tel déguisement, et on leur rend un culte; c'est bien l
les poètes n'ont pas tout inventé. — Ces théories evhé
elles, dans l'esprit de Lactance, un rapport à l'interp
gorique? Assurément; en effet, c'est pour avoir méc
mythes ne sont autres que l'embellissement poétique
réels, et par conséquent ne concernent en rien la divinité
païens s'en sont scandalisés, et ont pensé trouver da
un remède à ce qui leur semblait une impiété; ils ont
que le Jupiter mythique, avec ses tares, était la désign
rieuse du véritable Jupiter : « Les poètes transposent ai
d'événements, non pas dans l'intention de mentir au d
dieux qu'ils honorent, mais pour que ces images chatoya
à leurs poèmes de la grâce et du charme. Ceux qui ne
pas le comment ni le pourquoi de ces figures accusent

(192) Cf. Cicéron, *Contre Verrès* II, 3, 8.

(193) *Diu. Inst.* I, 11, 30-32, p. 41, 10-42, 1. Ce passage est résu
tomé, 12.

(194) *Ibid.* 35, p. 42, 13-15.

(195) *Ibid.* 26, p. 40, 20-23.

mensonge et de sacrilège. Cette erreur abusa jusqu'aux philosophes : trouvant que les récits relatifs à Jupiter ne convenaient nullement à un dieu, ils distinguèrent deux Jupiters, l'un naturel, l'autre fabuleux (*unum naturalem, alterum fabulosum*) » (196). Cette dernière phrase, dans laquelle les philosophes opposent aux dieux fabuleux des dieux naturels, nous remet dans le climat de la théologie tripartite; elle confirme donc que Lactance s'en prend bien là aux adeptes de l'interprétation allégorique; il a manqué à ces exégètes, dit-il, de reconnaître la véritable nature des mythes; s'ils l'avaient fait, ils auraient compris l'inutilité, et par conséquent l'erreur de l'allégorie; c'est en ce sens que la théorie evhémériste constitue, aux mains des chrétiens, une arme dans la lutte anti-allégoriste. On pourrait également dire que Lactance, à l'allégorie physique ou morale classique, en substitue une autre, d'allure réaliste et historique; en effet, comme nous venons de le voir dans le texte sur la répartition des royaumes, il admet que le mythe, afin de ne pas effaroucher les croyances traditionnelles, semble dire autre chose qu'il ne dit en réalité; or c'est le point de vue des exégètes allégoristes, et certaines de ses formules sur la dissimulation mythique de la vérité (*aliquid traductum et obliqua figuratione obscuratum, quo ueritas inuoluta tegeretur; sic ueritatem mendacio uelarunt*) (197) n'auraient pas été désavouées par les stoïciens; mais l'analogie s'arrête là; l'allégorie historique proposée par Lactance n'a rien à voir avec la véritable allégorie, pas plus que celle des Evhémère et des Palaephatos ne rejoignait celle des Cornutus et des Apollodore.

7. — LA DÉFIANCE A L'ÉGARD DE L'ALLÉGORIE CHRÉTIENNE

Nous avons observé chez Arnobe, — quand il refuse aux païens le droit, que les chrétiens s'étaient depuis longtemps arrogé, de concilier dans un même événement la vérité historique et la portée allégorique, — l'amorce du paradoxe par lequel les exégètes chrétiens disqualifieront chez leurs adversaires les principes et les procédés dont ils font eux-mêmes un large usage. Il faut reconnaître toutefois que les auteurs dont nous venons de suivre la polémique anti-allégoriste évitent en général ce travers; s'ils dénoncent l'interprétation allégorique pratiquée dans le paganisme, ils ont le plus souvent la sagesse de ne pas l'appliquer à leurs propres textes sacrés. Ils font même de cette abstention une question préjudicielle. Nulle part la défiance des chrétiens à l'endroit de l'allégorie chrétienne, en relation avec leur hostilité envers l'allégorie païenne, n'apparaît mieux que dans un texte des *Recognitiones* pseudo-clémentines. Il s'agit d'une

(196) *Ibid.* 36-38, p. 42, 21-43, 8.
(197) *Ibid.* 30, p. 41, 11-12, et 31, p. 41, 20.

déclaration que l'auteur met sur les lèvres de Pierre, à qui sa qualité apostolique vaut de représenter le point de vue de l'Église constituée; Pierre félicite Aquila de son réquisitoire prononcé contre l'interprétation allégorique des mythes, et que n'a pas empêché la défense tentée par Nicéta; il en tire des conséquences pour l'attitude des chrétiens relativement à la Bible. L'exégèse allégorique est un procédé néfaste par lui-même, quel que soit l'objet de son application; elle a dupé les élites païennes; mais elle est également désastreuse dans le milieu chrétien, où elle introduit le subjectivisme et l'*a priori*; elle pousse le lecteur à projeter dans la Bible, où ne manquent pas les textes ambigus qui facilitent cette violation, des idées dictées par ses préjugés ou par son humeur; elle l'induit à ne chercher dans l'Écriture qu'un patronage flatteur pour des thèses qui ne lui doivent rien. La bonne interprétation est tout autre; elle doit naître de la Bible même; pour conjurer les méfaits du libre examen, le mieux est de s'en remettre à la tradition des Apôtres, et d'y trouver la norme de l'exégèse. C'est à cette seule condition que l'on pourra s'aider des souvenirs de culture profane, étant entendu qu'ils ne viendront jamais inspirer l'interprétation de la Bible, mais seulement en confirmer le vrai sens, découvert par le canal de l'autorité; il est en tout cas un apport du paganisme auquel le chrétien se fermera rigoureusement, à savoir la simulation et le mensonge propres à l'allégorie : « Pierre le complimenta de son exposé en ces termes : Je vois que les hommes bien doués tirent de leurs lectures beaucoup d'enseignements vraisemblables; aussi faut-il se garder scrupuleusement, quand on lit la loi de Dieu, de la lire dans un sens propre à la tournure d'esprit de chacun. Il y a en effet dans les divines Écritures nombre d'expressions susceptibles d'être infléchies dans le sens que chacun, de sa propre initiative, s'est choisi d'avance; or c'est ce qui ne doit pas arriver. Tu ne dois pas rechercher un sens étranger et extérieur, que tu aurais importé du dehors, pour le confirmer par l'autorité des Écritures, mais bien recueillir des Écritures elles-mêmes leur vrai sens; voilà pourquoi il faut apprendre le sens des Écritures de celui qui le garde selon la vérité que les Anciens lui ont laissée en dépôt; celui qui aura reçu correctement la vérité pourra à son tour la faire valoir comme il convient. Dès lors que l'on aura emprunté aux divines Écritures une authentique et ferme règle de vérité, il ne sera pas hors de propos, si l'on dispose de quelque élément puisé dans le commun domaine de la culture et dans les études libérales, auxquelles l'on a peut-être touché étant jeune, de le faire contribuer à la défense de la vraie doctrine; l'on aura soin toutefois, ayant connu la vérité, d'éviter la fausseté et la feinte (*falsa et simulata*) » (198).

Les déclarations aussi formelles sur les méfaits de l'allégorie biblique sont rares sous une plume chrétienne, mais non pas l'état d'esprit

(198) *Recognitiones* x, 42, *P. G.* 1, 1441 C-1442 A.

dont elles procèdent, que l'on retrouverait, au moins implicitement, dans nos divers « milieux chrétiens non-allégoristes ». Compte tenu pourtant de certaines exceptions; c'est par exemple le cas de Firmicus Maternus, puisque c'est en proposant une interprétation figurée de plusieurs thèmes de l'Ancien et du Nouveau Testament (et aussi de certaines structures religieuses païennes, ce qui est plus surprenant encore) qu'il achève l'ouvrage même où nous l'avons vu condamner l'exégèse allégorique des mythes et des cultes grecs ou égyptiens. Que l'on en juge plutôt. Dans les développements bibliques (199) et dans les formules liturgiques mithriaques où apparaît le thème de l'époux et de l'épouse, Firmicus voit l'indication symbolique de l'union entre le Christ et l'Église (200). La pierre qui donne naissance à Mithra (201) et les diverses pierres qui interviennent dans l'Ancien Testament (202) sont pour lui l'image de Jésus : « C'est le Christ qui nous est désigné sous le nom de cette pierre vénérable » (203). Il interprète enfin comme la préfiguration du signe de la croix les cornes qui partent des mains de Dieu selon *Habacuc* III, 3-5, ainsi que les cornes du Dionysos orphique (204) : « Ces cornes ne désignent pas autre chose que le signe vénérable de la croix » (205). Même si cette allégorie proprement religieuse ne se confond pas avec l'allégorie physique de type stoïcien, elle ressortit au même procédé exégétique, et l'on avouera que ce n'est pas sans quelque inconséquence que Firmicus Maternus peut juxtaposer dans un même traité la critique de celle-ci et la pratique de celle-là. Mais il existait, avant même l'époque de Firmicus, un autre milieu chrétien dans lequel cette attitude peu cohérente est la règle, et non plus l'exception : telle est la tendance que nous nous proposons d'aborder maintenant.

(199) Firmicus allègue *Joël* II, 16; *Jérémie* VII, 34; *Matth.* XXV, 1; *Jean* III, 29; *Apocal.* XXI, 9.

(200) FIRMICUS MATERNUS, *De errore profan. relig.* XIX, 3 sq.

(201) Sur Mithra « né de la pierre », ὁ πετρογενής Μίθρα, cf. FR. CUMONT, art. *Mithras*, dans ROSCHER II, 2, col. 3028-3071; *id.*, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, Bruxelles 1896, p. 159; TH. FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 47-48.

(202) *Isaïe* XXVIII, 16; *Ps.* CXVIII, 22; *Zacharie* III, 9; *Deutér.* XXVII, 2-8; *Josué* XXIV, 26-27; *Daniel* II, 34-35.

(203) *De errore* XX, 1, éd. Ziegler, p. 50, 12-13, trad. Heuten, p. 92.

(204) Zagreus tauromorphe; cf. DUBOIS, *art. cit.*, p. 1036.

(205) *De errore* XXI, 4, p. 56, 1-2, trad. p. 96.

CHAPITRE VIII

UNE CRITIQUE INATTENDUE DE L'ALLÉGORIE PAIENNE : CELLE DES ALLÉGORISTES CHRÉTIENS

Que l'interprétation allégorique des mythes grecs ait été censurée par des chrétiens qui, tel le pseudo-Clément, bannissaient de leur propre religion ce mode d'exégèse, nul ne peut s'en étonner. Mais que des adeptes du christianisme, et non des moindres, aient prononcé, avec plus d'acharnement encore, la même censure, et tout ensemble pratiqué dans leur lecture de la Bible un allégorisme effréné, voilà qui surprendra. Il faut d'ailleurs reconnaître, à leur décharge, que les chrétiens ne sont pas les seuls à soutenir sans embarras cette attitude peu unifiée; les païens ne manquent pas en effet qui appliquent l'allégorie à leurs mythes, mais ne supportent pas que leurs adversaires puissent proposer des Écritures chrétiennes la même exégèse, tant il est vrai que la polémique, changeant de camp, ne change pas pour autant de procédés. De cette longue histoire où païens et chrétiens s'empoignent sur l'interprétation allégorique avec plus d'entrain que de rigueur, nous retiendrons à titre d'exemple deux épisodes; le premier, qui occupe la fin du IIe siècle et le courant du IIIe, comporte trois mouvements, à savoir l'attaque du païen Celse, la riposte du chrétien Origène, et la contre-attaque du païen Porphyre, qui défend contre Origène la mémoire de Celse en reprenant son argumentation; le second se bornera à l'antithèse, plus récente d'un siècle, entre l'empereur Julien et saint Grégoire de Nazianze. L'action et la réaction sont si étroitement liées dans cette polémique que nous ne pourrons plus nous contenter, comme nous l'avons fait jusqu'ici, d'y envisager les griefs chrétiens, sans décrire les revendications païennes qui les expliquent ou s'expliquent par eux; pour les mêmes raisons, le souci de la succession chronologique, qui passait au second plan dans le précédent chapitre, reprend ici toute son importance.

1. — L'ATTITUDE PARADOXALE DE CELSE

a) Celse détracteur de l'allégorie chrétienne

Nous prendrons l'apologiste païen Celse (1) comme point de départ de l'altercation Celse-Origène-Porphyre, bien qu'il ne soit pas lui-même un commencement absolu; en effet, cet auteur, dont l'œuvre est perdue et ne peut être connue qu'à travers la réfutation qu'en a laissée Origène, appartient à la deuxième moitié du IIe siècle, par où il est le contemporain de l'apologiste chrétien Aristide; or, l'*Apologie* d'Aristide et le *Discours vrai* de Celse présentent tant de parallèles textuels, que l'on a pu conjecturer (2) avec vraisemblance que Celse a connu Aristide et dirigé en partie contre lui son opuscule.

Celse n'accorde naturellement pas créance à l'Ancien Testament, mais n'approuve pas davantage les chrétiens qui en produisent une exégèse allégorique; Origène le dit clairement : « Celse, tout en blâmant le récit mosaïque, s'en prend à ceux qui en donnent une interprétation figurée et allégorique (τοὺς τροπολογοῦντας καὶ ἀλληγοροῦντας αὐτήν) [...] Car cet homme blâme, pense-t-il, les récits mosaïques, et met en accusation *ceux qui en font l'allégorie* (τοῖς ἀλληγοροῦσι) » (3). Les reproches qu'il articule contre l'allégorie chrétienne offrent une frappante analogie avec ceux que les chrétiens objectent, nous l'avons vu, à l'allégorie païenne. Comme eux, il reconnaît que les exégètes allégoristes appartiennent à l'élite intellectuelle de leur secte, et il attribue leurs efforts à un louable sentiment de décence; toujours d'après Origène, « Celse affirme que, *parmi les Juifs et les Chrétiens, les plus raisonnables interprètent allégoriquement ces récits*; il ajoute que *c'est leur pudeur dans ce domaine qui les fait se réfugier* (καταφεύγειν) *dans l'allégorie* » (4). Il n'empêche que les Écritures judéo-

(1) Sur cet auteur, on verra A. MIURA-STANGE, *Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung*, dans *Beihefte z. Zeitschrift für die Neutestam. Wissenschaft*, 4, Giessen 1926; P. DE LABRIOLLE, *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*[7], Paris 1942, p. 111-169; R. BADER, *Der* ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ *des Kelsos*, dans *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, 33, Stuttgart-Berlin 1940; C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, dans *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 30, Berlin 1955. On pourra laisser de côté le médiocre travail de L. ROUGIER, *Celse, ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*, dans la collect. *Les maîtres de la pensée antichrétienne*, Paris 1925.

(2) RENDEL HARRIS-ARMITAGE ROBINSON, édit. de l'*Apologie* d'ARISTIDE, *introduction*, p. 19-23.

(3) ORIGÈNE, *Contra Celsum* I, 17, éd. Koetschau I, p. 69, 6-7 et 22-23. J'écris en italique les mots dans lesquels on s'accorde à reconnaître des citations textuelles du *Discours vrai*.

(4) *Ibid.* IV, 48, p. 320, 22-25, éd. Glöckner, p. 26, 25-26; cf. de même I, 17; IV, 38 et 50. L'idée que l'allégorie est un « refuge » contre l'immoralité des mythes est classique; nous l'avons relevée chez Varron, cf. *supra*, p. 325 et 343, *infra*, p. 453 et 472.

chrétiennes ne s'accommodent pas de l'interprétation allégorique, car elles procèdent d'une sottise sommaire et dépourvue d'arrière-pensée : « Selon Celse, *les plus raisonnables d'entre les Juifs et les Chrétiens entreprennent de mettre une certaine allégorie dans ces récits ; seulement, ces derniers sont incapables d'admettre la moindre allégorie, ayant été imaginés sans détour et avec une parfaite stupidité* (ἄντικρυς εὐηθέστατα μεμυθολόγηται) » (5). Puisque les écrivains sacrés n'ont jamais pensé qu'on pût les entendre autrement qu'à la lettre, les exégètes allégoristes dénaturent leur intention : « Celse pense que les livres des Juifs et des Chrétiens sont extrêmement simples dans leur indigence, et il estime que ceux qui les interprètent allégoriquement font violence au propos de leurs auteurs » (6). L'allégorie, tentation des meilleurs esprits et des plus attachés à la moralité; son échec dès qu'on l'applique à des textes trop médiocres pour comporter le moindre mystère; son indiscrétion, qui trahit le dessein littéraliste des auteurs... ; il suffirait de substituer aux « récits des Juifs et des Chrétiens » les « fables des Gentils » pour retrouver dans Celse les idées, et bientôt les formules, des pseudo-Clément et des Arnobe dénigrant l'allégorie païenne. A la même veine appartient le dernier grief, qui exécute l'exégèse allégorique des chrétiens au nom de la moralité, plus maltraitée que par les écrivains sacrés eux-mêmes, et au nom du bon sens, défié par des symbolismes délirants : « *Les allégories que l'on a cru bon d'écrire autour de ces mythes sont bien plus honteuses et absurdes que les mythes eux-mêmes* (μύθων) *; elles rapprochent, par une folie stupéfiante et privée de tout sens, des termes absolument incapables de se concilier* » (7).

b) Celse praticien de l'allégorie païenne

Seulement, ce n'est pas l'interprétation allégorique en tant que telle que Celse entend disqualifier, mais simplement son application à la Bible; dès en effet qu'on le transporte à un autre objet, qu'on l'adapte par exemple à la mythologie grecque, ce procédé devient excellent, et Celse n'éprouve aucun scrupule à en faire lui-même grand usage. Nous nous bornerons à examiner un seul cas, assez représentatif de cette activité allégoriste. Il s'agit de la notion chrétienne de démon en tant que puissance opposée à Dieu; Celse, pour sa part, ne croit pas à l'existence d'un tel être; mais cette croyance au démon constitue selon lui un larcin que les chrétiens auraient commis aux dépens de la sagesse grecque, en l'interprétant d'ailleurs à contresens; pour l'établir, il va se lancer avec virtuosité dans une exégèse allégorique de divers mythes classiques, finissant par se

(5) *C. Celsum* IV, 50, p. 323, 26-29, Glöckner, p. 26, 25-27, 1.
(6) *Ibid.* IV, 87, p. 359, 3-6.
(7) *Ibid.* IV, 51, p. 324, 8-11, Glöckner, p. 27, 1-4.

prendre à son propre jeu et aboutissant presque à retrouver dans Homère et Hésiode le personnage de Satan dont il a d'abord nié la réalité. La théologie chrétienne du démon, dit-il, est une erreur et un blasphème, consécutifs à la méconnaissance de l'exacte nature de Dieu : « Voici ce que Celse nous objecte : *Leur erreur et leur impiété apparaissent gravement aussi dans l'ignorance extrême, due pareillement à une fausse idée des énigmes divines* (ἀπὸ θείων αἰνιγμάτων πεπλανημένην), *qu'ils montrent en imaginant un être opposé à Dieu ; le "diable" et, dans la langue hébraïque, Satan sont les noms qu'ils lui donnent* » (8); c'est en effet une représentation toute mortelle, poursuit Celse, et une grande impiété que de dresser ainsi en face du Dieu tout-puissant un adversaire qui le contrarierait et l'empêcherait d'aimer efficacement l'humanité; le Fils de Dieu lui-même aurait été tourmenté par le diable, pour nous enseigner, dit-on, à mépriser les mêmes tourments; car Satan passe pour devoir venir sur terre disputer par des prodiges la gloire de Dieu; mais que sont ces fables, sinon les précautions prises par un charlatan pour écarter un concurrent éventuel ? En réalité, ces aberrations sur le personnage de Satan proviennent de vieux mythes, faussement interprétés, relatifs à la guerre des dieux : « A la suite de quoi, voulant exposer les *énigmes* dont il pense que nous nous sommes *inspirés sans les comprendre* (παρακηκοότας ἡμᾶς) pour introduire notre doctrine de *Satan*, Celse dit que *les anciens font allusion* (αἰνίττεσθαι) *à une guerre entre les dieux* » (9).

Quelles sont ces traditions grecques dont une interprétation erronée a pu conduire les chrétiens à leur théorie du démon ? Celse en présente tout un choix. D'abord un fragment d'Héraclite sur la guerre universelle, la discorde substituée à la justice et amenant toute chose à l'existence (10). D'allure plus mythique (μυθοποιεῖν) est un passage de Phérécyde que Celse évoque ensuite : deux armées ennemies sont en présence, commandées l'une par Cronos, l'autre par Ophioneus; provocations, combats; on convient que ceux qui seront jetés dans l'Ogenos s'avoueront vaincus, et que les vainqueurs auront le ciel pour prix de leur victoire (11). Il faudrait entendre dans le même sens les « mystères » (μυστήρια) des Titans et des Géants combattant contre les dieux (12), ainsi que les histoires égyptiennes de Typhon, Horus et Osiris (13). Tels sont les mythes qui, mal assimilés par les chrétiens, ont donné naissance à leur représentation du diable comme d'un imposteur entrant en compétition avec Jésus (14);

(8) *Ibid.* VI, 42, éd. Koetschau II, p. 110, 19-24, Gl., p. 48, 11-14.
(9) *Ibid.*, p. 111, 8-10, Gl., p. 48, 25-28.
(10) C'est le fgt. 80 DIELS-KRANZ, I, p. 169, 3-5.
(11) Fgt. 4 DIELS-KRANZ, I, p. 49, 1-7.
(12) Allusion à HÉSIODE, *Théog.* 617-735.
(13) Cf. PLUTARQUE, *De Iside* 49, 371 AB.
(14) Tout ce développement sur Héraclite, Phérécyde, etc., se trouve en *C. Celsum* VI, 42, p. 111, 10-112, 6, Gl., p. 48, 28-49, 13.

Celse ne précise d'ailleurs pas en quoi cette hypothétique interprétation serait erronée, ni ce que devrait être l'interprétation correcte, et Origène consigne cette lacune : « A la suite de ces observations, il oublie de nous rassurer en expliquant comment ces mythes comportent une signification plus valable, et comment nos doctrines en constituent une fausse interprétation (παρακούσματα) » (15).

Celse produit encore d'autres mythes du même ordre que les précédents, et qu'il tient également pour générateurs de la théologie chrétienne du démon. C'est ainsi qu'Homère insinuerait (αἰνισσομένου) (16) les mêmes vérités qu'Héraclite, Phérécyde et les narrateurs des mystères relatifs aux Titans et aux Géants, dans ces mots qu'Héphaïstos adresse à Héra sa mère pour l'engager à se soumettre à la volonté de Zeus : « Une fois déjà, j'ai voulu te défendre : il m'a pris par le pied et lancé loin du seuil sacré » (17); l'intention du poète ne serait pas différente dans les vers où Zeus, pour ramener son épouse à l'obéissance, lui rappelle le mémorable châtiment qu'il lui a naguère infligé : « As-tu donc oublié le jour où tu étais suspendue dans les airs? J'avais à tes pieds accroché deux enclumes et jeté autour de tes mains une chaîne d'or, infrangible; et tu étais là, suspendue, en plein éther, en pleins nuages. Les autres dieux avaient beau gronder dans le haut Olympe : ils étaient incapables de t'approcher et de te délivrer. Celui que j'y prenais, je le saisissais et le jetais du seuil, pour qu'il n'attînt la terre qu'assez mal en point » (18). Ces deux textes tirés de l'*Iliade* ne nous sont pas inconnus; nous avons signalé plus haut leur utilisation dans l'exégèse allégorique d'inspiration stoïcienne; on se souvient que les vers dans lesquels Héphaïstos rappelle à Héra le traitement brutal qu'il a subi de la part de Zeus ont exercé l'imagination de Cratès et du pseudo-Héraclite; le premier y voyait l'expression poétique du procédé mis en œuvre par le Père des dieux pour mesurer l'univers; pour le second, ils signifiaient plus simplement la remise du feu aux hommes (19); quant au discours dans lequel Zeus se vante d'avoir suspendu Héra dans l'espace, les chevilles alourdies par des enclumes, malgré les protestations des dieux, une interprétation en a été proposée par le pseudo-Héraclite encore, selon laquelle il recouvrirait un enseignement cosmogonique sur la superposition des quatre éléments, l'air étant placé entre l'éther, au-dessus, et, au-dessous, l'eau et la terre (20).

De ce discours de Zeus à Héra, Celse donne une exégèse différente; d'après lui, Zeus figurerait Dieu, et Héra la matière primitivement informe; l'enchaînement d'Héra par un lien infrangible, c'est l'orga-

(15) *Ibid.*, p. 112, 1-3.
(16) *Ibid.*, p. 112, 7-8, Gl., p. 49, 16.
(17) *Iliade* I, 590-591, trad. Mazon I, p. 25.
(18) *Ibid.* XV, 18-24, trad. III, p. 66.
(19) Cf. *supra*, p. 154.
(20) Cf. *supra*, p. 160-162.

nisation définitive de la matière par Dieu; quant aux dieux qui élèvent la voix en faveur d'Héra, ils représentent les démons brouillons qui voulaient déranger l'harmonie de la matière, et reçurent leur châtiment : « Commentant (διηγούμενος) *ces vers d'Homère*, Celse déclare que *les paroles de Zeus à Héra sont celles de Dieu à la matière*, et que *ces paroles à la matière donnent à entendre* (αἰνίττεσθαι) *qu'elle était à l'origine chaotique, mais que Dieu, en y pratiquant des coupes selon certaines proportions, lui a donné une unité* (21) *et une organisation ; quant à tous les démons insolents qui rôdaient autour de la matière, il les châtie en les précipitant dans ce bas monde* » (22). Plus que du pseudo-Héraclite, Celse, dans cette interprétation, s'inspire du stoïcisme classique; c'est en effet Chrysippe, comme nous le verrons bientôt (23) grâce au témoignage d'Origène lui-même, qui tenait le couple Zeus-Héra pour le symbole de la dualité de Dieu et de la matière. Il est également possible que ce passage du *Discours vrai* soit dans une certaine mesure redevable à Plutarque; quelques lignes plus haut en effet, Celse invoquait, parmi ceux capables d'avoir donné lieu à la théorie chrétienne de Satan, les mythes égyptiens de Typhon, Horus et Osiris; or, on se souvient (24) que Plutarque interprétait déjà ces mythes en termes de cosmologie, Isis et Osiris représentant respectivement la matière informe et le Premier principe qui s'unit à elle pour l'organiser, par un symbolisme identique à celui que Celse attribue à Héra et à Zeus.

On comprend pourquoi l'apologiste païen cite ces vers du XV^e^ chant de l'*Iliade* : les dieux qui tentent de s'interposer pour protéger Héra, et que Zeus précipite brutalement du ciel sur la terre, voilà le type même des mythes grecs qui, faussement entendus, auraient permis aux chrétiens d'élaborer leur notion du diable. C'est le point où Celse commence à se prendre à son propre jeu allégoriste, et à oublier qu'il a rejeté l'existence de Satan; car l'interprétation qu'il propose lui-même de ces dieux homériques (des démons malfaisants opposés à l'œuvre divine, châtiés comme tels et reclus dans la partie inférieure de l'univers) rejoint exactement la démonologie chrétienne; on voit mal en quoi peut consister le contresens commis par les chrétiens dans leur éventuelle exégèse d'Homère, puisqu'elle ne différerait pas de celle à laquelle Celse lui-même s'arrête. Or ce dernier tient à son interprétation; il observe en effet qu'elle a déjà été soutenue par Phérécyde décrivant le Tartare comme la région la plus basse du monde, confiée à la garde des Harpies, et dans laquelle Zeus relègue

(21) διαλαβὼν ἀναλογίαις τισὶ συνέδησε ; c'est une réminiscence du *Timée* 37 a : ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ συνδεθεῖσα ; rapprochement signalé par Chadwick dans sa traduction du *Contra Celsum*, p. 359, n. 2, dont on consultera avec profit, p. 357-359, toutes les notes relatives à *C. Celsum* VI, 42.

(22) *C. Celsum* VI, 42, p. 112, 20-26, Gl., p. 50, 6-11.

(23) Cf. *infra*, p. 454.

(24) Cf. *supra*, p. 182-184.

ceux des dieux qui l'ont outragé (25). Enfin, Celse discerne le même enseignement (τῶν τοιούτων ἔχεσθαι νοημάτων) relatif à la répression de l'outrecuidance de certains dieux dans les scènes de la guerre entre les Olympiens et les Géants, qui étaient représentées sur le péplos d'Athèna promené aux yeux du public lors de la procession des Panathénées (26); cette décoration figurée « *indique en effet que la déesse, qui est sans mère et sans souillure, triomphe de la témérité des fils de la terre* » (27). Ce que Celse reproche en définitive à la théologie chrétienne, c'est de n'avoir pas su s'en tenir à cette notion du démon puni et désormais rendu incapable de nuire, selon la véritable signification des mythes grecs, mais d'avoir imaginé au contraire un Satan qui, même déchu, continue de tourmenter le Fils de Dieu et de terroriser les humains.

Aussi bien, les attaques de Celse contre la démonologie chrétienne n'intéressent nullement notre propos; elles rentrent dans l'intention plus générale de l'apologiste païen, qui est de nier la spécificité du christianisme; à cette fin, il entreprend de montrer que les principaux dogmes de cette religion ne sont autre chose qu'une contrefaçon plus ou moins habile de doctrines grecques traditionnelles; la théorie du démon constitue une pièce de cette argumentation, dont un autre aspect consiste à tenter de démontrer que Moïse s'est borné à démarquer certains thèmes des poèmes homériques, selon un lieu commun polémique sur lequel nous attirons ailleurs (28) l'attention. Mais ce qui importe ici, c'est de remarquer que le succès de l'entreprise dans laquelle Celse s'évertue à disqualifier l'originalité du christianisme requiert l'intervention de l'exégèse allégorique des mythes; en effet, à les prendre tels quels, il serait difficile de montrer comment les poèmes d'Homère et d'Hésiode, les légendes égyptiennes ou les liturgies de l'Attique peuvent avoir donné naissance, par plagiat, au dogme et au culte chrétiens, tant l'hétérogénéité demeure entre eux manifeste; mais la barrière qui sépare les deux systématisations religieuses s'amoindrit dès que l'on soumet les traditions grecques à l'interprétation allégorique, qui leur prête un contenu qu'elles n'ont pas toujours, et les rend par conséquent plus aptes à soutenir la comparaison avec le christianisme, voire à revendiquer l'honneur de l'avoir inspiré. Voilà pourquoi Celse, après avoir condamné l'exégèse allégorique de l'Ancien Testament, s'adonne sans retenue à celle des mythes helléniques; nous ne nous sommes arrêté à son chapitre

(25) C'est le fgt. 5 DIELS, I, p. 49, 22-26. Exemple de dieu jeté par Zeus dans le Tartare : Typhon, cf. HÉSIODE, *Théog.* 868.

(26) Cf. PLATON, *Euthyphron* 6 c, cité *supra*, p. 112, et L. ZIEHEN, art. *Panathenaia*, dans *R. E.*, 36. Halbbd., 2, 1949, col. 459 sq.

(27) *C. Celsum* VI, 42, p. 113, 1-5, Gl., p. 50, 15-18. Sur Athèna παρθένος ἀμήτωρ, cf. JULIEN, *Misopogon* 352 B, éd. Hertlein II, p. 454, 18.

(28) Dans notre essai, à paraître, sur l'*Antre et l'Abîme, Introduction*, et *Le « challenge » Homère-Moïse...*, p. 114-115.

sur Satan que parce qu'il offre un exemple caractéristique de la virtuosité de l'auteur en ce domaine; mais le *Discours vrai*, même réduit à ce que nous en connaissons, en contient plusieurs autres. Aussi n'est-il pas étonnant qu'Origène, après avoir rapporté ce morceau de bravoure, s'indigne que Celse ose attaquer l'allégorie chrétienne, alors qu'il applique lui-même avec intempérance le même procédé à la lecture des mythes grecs, ἀποδεξάμενος τὰ Ἑλλήνων πλάσματα (29).

2. — L'ATTITUDE PARADOXALE D'ORIGÈNE

a) Origène ennemi de l'allégorie païenne

Cette indignation constitue le nerf de l'argumentation d'Origène contre Celse allégoriste païen en même temps que détracteur de l'allégorie chrétienne. Origène n'a aucune peine à souligner les faiblesses de l'exégèse symbolique des mythes grecs. Elle devrait, dit-il, pour être acceptable, satisfaire à une double condition; il faudrait d'une part que l'interprétation soit sensée, et d'autre part que les dieux auxquels elle s'applique possèdent d'eux-mêmes une certaine valeur, puisque c'est leur personne, antérieurement à toute interprétation, qui alimente le culte : « Si les défenseurs des histoires divines se réfugient dans les allégories (ἐπὶ ἀλληγορίας καταφεύγωσιν) (30), il faut rechercher, pour chacune de ces allégories, d'une part si elles sont saines (ὑγιές), d'autre part si ces dieux qui sont déchirés par les Titans (31) et précipités de leur trône céleste (32) peuvent avoir une réalité (ὑπόστασιν) et justifier le culte et l'adoration dont ils sont l'objet » (33). Autrement dit, non seulement l'exégèse allégorique doit être correcte, mais les mythes eux-mêmes doivent présenter un sens littéral recevable. Or, ni à l'une ni à l'autre de ces requêtes l'allégorie païenne ne fait face; c'est ce qu'Origène s'applique à montrer.

En premier lieu, les mythes grecs, qu'ils soient ou non susceptibles d'interprétation allégorique (négligeons pour l'instant cet aspect de la question), sont indignes quand on les considère dans leur teneur immédiate; avant de chercher querelle aux narrations de l'Ancien Testament, Celse aurait été bien inspiré d'évaluer d'abord les fables de sa propre religion : « Mais, pourrait-on lui dire, s'il faut admettre que nos mythes et nos fictions, qu'ils aient été écrits avec une signification cachée (δι' ὑπονοίας) ou de tout autre façon, font honte quand

(29) *C. Celsum* VI, 42, p. 113, 6. Sur l'activité allégoriste de Celse, cf. ANDRESEN, *op. cit.*, p. 142-145.

(30) Cf. *supra*, p. 447 et n. 4; Origène accuse Celse de chercher un « refuge » dans l'allégorie, tout comme Celse en accusait les chrétiens.

(31) Il s'agit de Dionysos Zagreus; cf. *supra*, p. 202, n. 111.

(32) Asclépios.

(33) ORIGÈNE, *C. Celsum* III, 23, p. 219, 22-220, 1.

on les prend dans le premier sens qui vient à l'esprit (κατὰ τὴν πρώτην ἐκδοχήν), quels récits plus que ceux des Grecs méritent ce reproche ? » (34). Pour illustrer son accusation, Origène évoque le dieu qui châtre son père et dévore ses enfants (35), la déesse qui offre à son époux une pierre à la place de son fils (36), le père qui couche avec sa fille (37), la femme qui enchaîne son mari avec la complicité de ses proches (38). Que Celse ne compte pas faire oublier l'immoralité des mythes par leur interprétation allégorique; car ils sont affectés une fois pour toutes d'une ignominie intrinsèque, qu'aucune allégorie ne saurait effacer : « Quel besoin ai-je d'énumérer les absurdes histoires des Grecs sur leurs dieux ? Elles sont honteuses en elles-mêmes (αὐτόθεν), fussent-elles interprétées par l'allégorie » (39). Origène le montre par un exemple : il y avait à Samos un tableau représentant l'union de Zeus et d'Héra avec une obscénité innommable (40); or l'honorable philosophe Chrysippe, dont les traités pénétrés d'intelligence passent pour avoir été l'ornement de l'école du Portique, interprète (παρερμηνεύει) cette peinture en termes de cosmologie : selon lui, Héra y représenterait la matière recevant les « raisons séminales » de Dieu (figuré par Zeus) et les conservant en elle pour le bel arrangement de l'univers (41); mais qui ne voit que l'infamie est inséparable du mythe, et subsiste malgré les subtilités de l'exégèse philosophique ?

Que l'on ne vienne pas nous objecter que le dessein allégorique de telles légendes saute aux yeux, et qu'elles ne sauraient par conséquent blesser personne. Car l'aptitude à l'exégèse allégorique est le privilège d'un petit nombre d'esprits déliés; la masse des lecteurs n'en bénéficie pas; or elle a également accès aux mythes qu'elle comprend dans leur sens littéral, et donc scandaleux : « C'est bien plutôt chez

(34) *Ibid.* IV, 48, p. 320, 25-28.

(35) Cronos; cf. HÉSIODE, *Théog.* 168-182 et 459-460.

(36) Rhéa; cf. *ibid.* 485-491.

(37) Allusion à une légende orphique selon laquelle c'est Zeus qui aurait accompli l'enlèvement de Perséphone; cf. CHADWICK, trad. du *C. Celsum*, p. 223, n. 3, et *infra*, p. 467 et n. 89.

(38) Héra, Poséidon et Athèna ont projeté d'enchaîner Zeus; cf. *Iliade* I, 399-400.

(39) *C. Celsum* IV, 48, p. 321, 3-5.

(40) Ce tableau a soulevé l'indignation de plusieurs apologistes chrétiens; THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Ad Autolycum* III, 8 (= *S. V. F.* II, 1073, p. 314, 18-20), précise que l'on y voyait Héra s'unir à Zeus στόματι μιαρῷ; les *Homélies* pseudo-clémentines, V, 18 (= *S. V. F.* II, 1072, p. 314, 15-17), notent le même détail, et rapportent ce passage de Chrysippe à ses *Lettres d'amour* (Ἐρωτικαὶ ἐπιστολαί). Les historiens païens eux-mêmes furent outrés par l'audace du philosophe stoïcien, et certains pensaient même que le tableau en question n'avait d'existence que dans l'imagination perverse de Chrysippe, aucun critique d'art de l'Antiquité ne le mentionnant; DIOGÈNE LAERCE, VII, 187 (= *S. V. F.* II, 1071, p. 314, 1-10), se fait l'écho de ce scandale et attribue le texte de Chrysippe à son traité *Sur les anciens physiciens* (Περὶ τῶν ἀρχαίων φυσιολόγων). Sur le symbolisme cosmologique de l'union de Zeus et d'Héra, voir aussi DION CHRYSOSTOME, *Oratio* 36, 55 (= *S. V. F.* II, 622, p. 18[illegible], 17 sq.), et *supra*, p. 450-451.

(41) *C. Celsum* IV, 48, p. 321, 5-14 (= *S. V. F.* II, 1074, p. 314, 23-30).

les Grecs qu'il y a des fables, non seulement *d'une parfaite stupidité* (42), mais aussi très impies. Car nos récits ont été destinés également à la foule des gens simples, ce dont ne se sont pas souciés les auteurs des fictions grecques » (43). L'une des objections maîtresses de Celse contre le christianisme concernait le caractère populaire de cette religion; Origène accepte le reproche et le transforme en un titre de gloire; à son tour il accuse les païens d'avoir constitué une piété réservée à une élite intellectuelle, seule capable d'extraire par l'exégèse allégorique l'enseignement philosophique enclos dans les mythes, et d'avoir négligé le menu peuple pour qui les légendes ne sont pas autre chose que des histoires ignobles : « Considère, — dit-il à Celse, — combien la phalange de tes chers auteurs s'est peu souciée du commun de ses lecteurs, et que c'est uniquement pour les esprits capables d'interprétation figurée et allégorique (τροπολογῆσαι καὶ ἀλληγορῆσαι δυναμένοις) qu'elle a écrit ce que tu appelles *sa philosophie propre* » (44).

Quant à la deuxième requête formulée par Origène, elle ne peut recevoir satisfaction dès lors que la première est demeurée sans réponse : la signification littérale des mythes grecs s'avérant irrecevable par la faute de son immoralité, comment pourrait-elle servir de point de départ à une saine allégorie ? Il faut donc repousser l'interprétation allégorique des mythes autant que leur contenu apparent. Platon (45) estimait que le nom même des dieux devait être l'objet d'une profonde révérence; nous devons entourer du même respect le nom de Dieu et celui de ses créatures; voilà pourquoi nous refusons d'appliquer le nom infâme des dieux de la mythologie soit au vrai Dieu, soit aux grandes réalités du monde physique, dont les allégoristes voudraient nous persuader qu'ils en constituent la véritable signification : « Même seulement des lèvres, nous ne voulons pas appeler le Dieu suprême Zeus, ni le soleil Apollon, ni la lune Artémis [...] Nous sommes donc vraiment pénétrés de "révérence" pour le nom même de Dieu et de ses admirables créatures, au point de ne pas admettre, serait-ce sous prétexte de tropologie (προφάσει τροπολογίας), un mythe corrupteur de la jeunesse » (46).

b) Origène défenseur de l'allégorie chrétienne

Comme celle de Celse, quoiqu'en sens inverse, la critique d'Origène ne disqualifie pas l'interprétation allégorique en elle-même, mais seulement son application à la mythologie grecque. Il a dès lors les

(42) εὐηθέστατα; c'est l'adjectif même que Celse décernait aux récits bibliques (texte cité *supra*, p. 448).
(43) *C. Celsum* IV, 50, p. 323, 29-324, 3.
(44) *Ibid.* I, 18, p. 69, 32-70, 2.
(45) *Philèbe* 12 bc; le mot platonicien δέος, « révérence », est repris par Origène.
(46) *C. Celsum* IV, 48, p. 321, 13-14 et 19-22. La dernière idée (le mythe à rejeter parce qu'il corrompt la jeunesse) est également platonicienne; cf. *supra*, p. 113.

coudées franches pour revendiquer au nom des chrétiens le droit à une allégorie biblique; à cette fin, il utilise habilement l'attitude contradictoire de Celse prétendant tout ensemble interdire l'allégorie chrétienne et promouvoir l'allégorie païenne; l'essentiel de son plaidoyer consistera à dire : alors que vous vous estimez fondés à interpréter symboliquement vos mythes, comment pouvez-vous sans ridicule nier que nous le soyons à exercer la même exégèse sur nos Écritures? Cette idée s'exprime ironiquement à chaque page du *Contra Celsum*. Les fictions les plus délirantes des poètes grecs apparaissent à Celse récupérables par l'allégorie, mais la Bible ne contiendrait que des fables puériles : « Quand ils lisent les théogonies des Grecs et les histoires relatives aux douze dieux (47), ils en sauvent la dignité (σεμνοποιοῦσι) (48) par les allégories; mais quand ils veulent mettre en pièces nos récits, ils les réputent *fables ourdies sans art pour de petits enfants* » (49). La partialité de Celse ne se limite pas au domaine proprement grec; les mythologues égyptiens eux-mêmes sont pour lui des philosophes sans en avoir l'air, tandis que Moïse, pourtant historien et législateur, passe pour un bavard dépourvu de tout dessein didactique : « Lorsque les Égyptiens développent des mythes (μυθολογῶσι), l'on admet qu'ils livrent un enseignement philosophique à l'aide d'énigmes et de secrets (πεφιλοσοφηκέναι δι' αἰνιγμῶν καὶ ἀποῤῥήτων); mais lorsque Moïse, qui écrit pour toute une nation, leur lègue des récits et des lois, ses discours sont regardés comme *des fables vaines et qui n'admettent pas l'interprétation allégorique* (μῦθοι κενοὶ μηδ' ἀλληγορίαν ἐπιδεχόμενοι) » (50).

Voici le dilemme dans lequel Origène enferme Celse : ou bien l'exégèse allégorique des mythes grecs est légitime, et alors celle des récits bibliques l'est au moins autant; ou bien la seconde est condamnable, ce qui exige *a fortiori* que la première le soit aussi. Le théologien alexandrin développe cette argumentation à propos du récit de la *Genèse*, II, 21-22, sur la création de la femme à partir d'une côte soustraite à Adam; Celse attaquait l'épisode, niant qu'il pût donner prise à l'interprétation allégorique; pour plus de sûreté, il y passait sous silence les expressions capables d'incliner le lecteur vers une telle interprétation; mais c'était oublier que, chez Hésiode aussi, il y a une narration mythique de la création de la première femme. On se rappelle le début des *Travaux et Jours* : pour punir Prométhée

(47) Sur les douze dieux, cf. O. Weinreich, art. *Zwölfgötter*, dans Roscher VI, col. 764-848; W. K. C. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, London 1950, p. 110-112 (*The Twelve Gods*).

(48) L'allégorie *sauve* le mythe; idée classique, rencontrée chez le pseudo-Héraclite, chez Plutarque et chez Eusèbe; cf. *supra*, p. 160, 182, 389 et n. 383.

(49) *C. Celsum* IV, 42, p. 315, 21-25; les derniers mots sont repris d'une citation de Celse rapportée au début du chap. 41 (= Gl., p. 26, 6-7).

(50) *Ibid.* I, 20, p. 71, 25-72, 1; les derniers mots sont probablement de Celse, bien que Glöckner ne les ait pas retenus.

de lui avoir dérobé le feu, Zeus décide d'envoyer aux hommes un présent qui leur vaudra l'amour et le malheur; il enjoint à Héphaïstos de façonner, d'eau et de terre, un ravissant corps de vierge; à cette nouvelle créature, Athèna enseignera les vertus domestiques et l'art de se parer; Aphrodite la fera gracieuse et désirable; les Grâces et les Heures l'orneront de bijoux et de fleurs; Hermès enfin lui donnera un esprit calculateur et la parole pour mieux tromper; comme tous (πάντες) les dieux ont travaillé à ce funeste cadeau (δῶρον), la femme ainsi constituée prend le nom de Pandore. Zeus fait tenir ce présent à Épiméthée, qui oublie, le malheureux, de le renvoyer à l'expéditeur; arrivée sur la terre, le premier geste de la femme est d'ouvrir la jarre où étaient enfermés les maux de l'humanité; ils s'enfuient et sèment la tristesse à travers le monde; seul l'Espoir demeure au fond de la jarre (51). Celse, dit Origène, n'a peut-être pas tort de voir dans ces vers d'Hésiode une allégorie; mais comment peut-il refuser ce mérite au récit de Moïse, qui n'est pas sans parenté avec celui du poète grec? « Celse se garde de citer les mots eux-mêmes, qui peuvent imposer à l'auditeur la conviction qu'ils sont dits dans un sens tropologique (μετὰ τροπολογίας). Il n'a pas voulu que l'on puisse croire que de tels récits étaient allégoriques, bien qu'il dise dans la suite que *les plus raisonnables des Juifs et des Chrétiens rougissent de ces histoires et s'efforcent de les interpréter par l'allégorie* (52). Mais on peut lui dire : c'est bien, n'est-ce pas, une allégorie que l'épisode que ton cher Hésiode, cet *homme divin* (53), rapporte sous forme de mythe au sujet de la femme, donnée aux hommes par Zeus comme "un mal en place de feu" (54); comment alors le récit de la femme tirée du flanc de l'homme endormi d'un "sommeil insensible" (55) et façonnée par Dieu peut-il te paraître dépourvu de toute leçon, de tout sens caché (χωρὶς παντὸς λόγου καὶ ἐπικρύψεως)? » (56). Le récit d'Hésiode et celui de Moïse doivent nécessairement connaître le même sort; si le premier n'est pas une fiction de pure esthétique, mais un enseignement sous forme mythique, il faut accorder le même privilège au second; inversement, si le second ne comporte de sens que littéral, il faut y réduire aussi la portée du premier; or le poème d'Hésiode requiert l'interprétation allégorique, si l'on veut que cet auteur ait été plus qu'un baladin; que Celse ait donc assez de bon sens pour admettre que cette exégèse n'est pas le monopole des Grecs; qu'il reconnaisse, non seulement

(51) HÉSIODE, *Trav. et Jours* 53-105.
(52) Citation de Celse, reprise à peu près textuellement en I, 17; IV, 48 et 50, cf. *supra*, p. 447-448.
(53) Adjectif que Celse applique à Hésiode et à d'autres poètes en IV, 36, Gl., p. 25, 21.
(54) Mots d'HÉSIODE, *Trav. et Jours* 57.
(55) ἔκστασιν; c'est le mot de la *Genèse* II, 21.
(56) *C. Celsum* IV, 38, p. 308, 24-309, 3.

aux barbares, mais aussi aux Juifs le droit de la pratiquer : « Mais il n'est pas raisonnable que le premier de ces récits provoque, non pas le rire comme ferait une fable, mais l'admiration pour l'enseignement philosophique contenu dans le mythe (ἐν μύθῳ φιλοσοφούμενα), tandis que le second, réduit à son seul sens littéral (λέξει) pour les besoins de la discussion, serait objet de raillerie et passerait pour dénué de tout message. Car s'il faut, par attachement pour le sens littéral, mépriser le sens caché (τῶν ἐν ὑπονοίαις λελεγμένων), vois si Hésiode, que tu dis *homme divin*, ne va pas se rendre plus ridicule encore quand il écrit : [...] (57). Non moins naturellement grotesque ce qui est dit de la jarre : [...] (58). A celui qui, avec sérieux, interprète allégoriquement ces récits, que son allégorie soit bonne ou mauvaise, voici ce que nous disons : seuls les Grecs ont-ils le privilège d'un enseignement philosophique sous-entendu (ἐν ὑπονοίᾳ φιλοσοφεῖν), et aussi les Égyptiens et tous les barbares qui se targuent d'une vérité mystérieuse ? Seuls les Juifs, y compris leur législateur et leurs écrivains, t'ont-ils paru les plus stupides de tous les hommes ? » (59).

La partialité dont Celse fait bénéficier, à l'exclusion de toute autre, l'allégorie païenne est-elle consciente ou inconsciente ? S'explique-t-elle par le simple aveuglement ou par le parti pris ? Origène croit à la mauvaise foi de son adversaire, dont l'opinion aurait été faite avant même de prendre contact avec la Bible : « S'il avait lu impartialement l'Écriture, il n'aurait pas dit que nos écrits *ne sont pas capables de recevoir une interprétation allégorique* » (60). C'est sa mauvaise foi qui aurait poussé Celse à citer l'Ancien Testament de façon tendancieuse; car il y insiste sur les épisodes qui lui paraissent de nature à servir sa thèse, par exemple sur l'histoire d'Ève et du serpent (*Genèse* III, 1-5), qu'il tient pour « une fiction toute proche des ragots de *vieilles femmes* » (61); mais il omet délibérément les éléments « capables par eux-mêmes d'amener le lecteur bien disposé à penser que tous ces récits admettent sans déchoir l'interprétation tropologique (τροπολογεῖται) » (62). Comme exemple du silence de Celse sur les passages de la Bible propres à infirmer ses vues, Origène cite la description du Paradis planté par Dieu et de ses arbres (*Genèse* II, 8-9); il discerne en effet dans cet épisode une parenté avec certains mythes grecs; l'opportunité d'une interprétation allégorique de ces mythes ne faisant pas de doute pour le public païen, Celse aura craint que ses lecteurs n'en déduisent la légitimité de la même interprétation appliquée à l'épisode du Paradis, et c'est la raison pour laquelle il n'en a pas

(57) Origène cite ici (p. 309, 10-310, 13) *Trav. et Jours* 53-82.
(58) Citation de *Trav. et Jours* 90-98 (p. 310, 15-22).
(59) *C. Celsum* IV, 38, p. 309, 4-310, 28.
(60) *Ibid.* IV, 50, p. 321, 23-25; les derniers mots sont une citation de Celse, reprise plus longuement à la fin du même chapitre; cf. *supra*, p. 448.
(61) *Ibid.* IV, 39, p. 311, 6-7; cf. IV, 36 et Gl., p. 25, 26.
(62) *Ibid.*, p. 311, 12-13.

parlé. L'élément mythique grec dans lequel Origène découvre une analogie avec le jardin d'Éden est le jardin de Zeus dont il est question dans le *Banquet* de Platon, 203 b-e, à propos du mythe de la naissance d'Éros; pour être conséquent avec lui-même, Celse devrait rire de ce mythe platonicien, comme il n'aurait pas manqué de le faire du Paradis de Moïse; mais, si l'on y réfléchit, on ne peut qu'admirer comment Platon a su voiler sa pensée pour le vulgaire, tout en la transmettant à ceux qui méritent de la connaître; reprenant une idée classique de la polémique chrétienne sur l'inspiration biblique des meilleurs philosophes grecs (63), Origène ajoute qu'il n'est pas impossible que les mythes platoniciens soient la présentation imagée de certaines données juives, dont l'exposé clair aurait pu indisposer en Grèce le pouvoir établi (64).

Cette argumentation pourrait donner à penser que l'allégorie chrétienne se trouve, quant à sa vraisemblance, sur un pied d'égalité avec l'allégorie païenne. En réalité, sa situation est nettement meilleure. En effet, l'interprétation symbolique des mythes grecs demeure une démarche de second temps, qui, loin d'être requise explicitement par son objet, doit le plus souvent lui faire violence; l'exégèse allégorique de la Bible se trouve au contraire provoquée et fondée par la Bible elle-même, puisque c'est un auteur sacré, saint Paul, qui doit être considéré comme le garant et l'initiateur de l'interprétation tropologique de l'Ancien Testament. Soit par exemple les développements de la *Genèse*, XVI et XXI, sur les deux femmes d'Abraham, Sara la femme libre et Agar l'esclave; lorsque nous disons qu'il faut les entendre allégoriquement, nous n'innovons en rien, ni ne parlons de notre seule autorité, mais nous suivons une tradition; car l'apôtre Paul voyait déjà dans Agar et Sara la figure des deux Alliances, de la Jérusalem terrestre et de la Jérusalem céleste : « Que les épouses et les servantes soient à interpréter de façon tropologique (ἀνάγεσθαι ἐπὶ τροπολογίαν), ce n'est pas nous qui l'enseignons, mais nous l'avons reçu des sages qui nous ont précédés; l'un d'eux n'excite-t-il pas son auditeur à la tropologie en ces termes : [...] ? » (65).

Bien plus, saint Paul n'est pas le seul garant de l'allégorie biblique, car les païens eux-mêmes l'ont prise au sérieux, et pratiquée avec déférence. Lorsque Celse lui reproche son absurdité (66), quels exégètes allégoristes peut-il bien viser ? Sans doute Philon, ou des

(63) Cf. *L'Antre et l'Abîme*, *Introduction*, et *Le « challenge » Homère-Moïse...*, p. 105 sq.

(64) *C. Celsum* IV, 39, *passim*.

(65) *Ibid.* IV, 44, p. 317, 7-9. Là où nous mettons des points de suspension, Origène cite l'*Épître aux Galates* IV, 21-26 (sur ce texte, cf. *supra*, p. 249); il recourt encore au patronage de saint Paul comme garant de l'interprétation allégorique en IV, 49, sans compter *De principiis* IV, 2, 6, etc.

(66) Il s'agit d'un fragment du *Discours vrai* cité au début de IV, 51, et que nous avons examiné *supra*, p. 448.

auteurs plus anciens, tel Aristobule (67). Mais que n'a-t-il ouvert les œuvres du païen Numénius? Il y aurait trouvé plusieurs interprétations symboliques excellentes de l'Ancien et du Nouveau Testament : « Je sais, — dit Origène, — que le pythagoricien Numénius [...] cite Moïse et les prophètes en de nombreux passages de ses écrits, et qu'il en donne une interprétation tropologique non dépourvue de vraisemblance, comme dans son travail intitulé *Épops* et dans ses traités *Sur les nombres* et *Sur le lieu*. Dans le troisième livre *Sur le bien*, il rapporte même un récit relatif à Jésus, sans d'ailleurs le nommer, et l'interprète de façon tropologique » (68). L'allégorie chrétienne trouve donc des répondants jusque chez les meilleurs auteurs païens; encore aurait-il fallu que Celse songeât à les lire, au lieu de se fourvoyer dans les élucubrations d'allégoristes sans aveu telles que la *Controverse de Papiscus et de Jason au sujet du Christ* (69).

Une dernière supériorité est revendiquée par Origène au bénéfice de l'allégorie biblique, à savoir qu'elle satisfait à la double condition qu'il exigeait vainement de l'allégorie païenne. D'une part en effet, l'interprétation symbolique pratiquée par les chrétiens est raisonnable. D'autre part et surtout, l'auteur des récits bibliques s'est toujours préoccupé de donner à son œuvre une valeur littérale de bon aloi, en même temps qu'une portée allégorique; ainsi, la lecture en est profitable, non seulement aux doctes, mais également aux petites gens sans érudition ni subtilité, que les mythologues grecs ne se souciaient pas d'instruire ni d'édifier; l'allégorie, païenne ou chrétienne, s'adresse à une élite; mais le mérite de Moïse est de ne pas s'en contenter, et d'enseigner aussi le menu peuple qui s'arrête à la lettre des récits. Origène se fait une gloire du reproche de démagogie que Celse adressait au christianisme : « Mais, dans ses cinq livres, Moïse a fait comme le rhéteur de bonne race, qui soigne la forme et partout se préoccupe de donner à ses paroles un double sens (τὴν διπλόην τῆς λέξεως προφερομένῳ) : à la foule des Juifs qui vivaient sous ses lois, il n'a pas donné l'occasion d'un dommage dans leur vie morale; au petit nombre de ceux capables de le lire avec plus d'intelligence et de rechercher son intention, il n'a jamais manqué de proposer des écrits pleins de spéculation (πλήρη θεωρίας) » (70).

(67) *C. Celsum* IV, 51, p. 324, 11 sq. Sur les tendances allégoriques d'Aristobule et de Philon, cf. *supra*, p. 226 et 231-242.

(68) *C. Celsum* IV, 51, p. 324, 18-25. Numénius est probablement un contemporain de Marc-Aurèle; cf. R. BEUTLER, art. *Numenios*, dans *R. E.*, Suppl. 7, 1940, col. 664-678. Ces données d'Origène sur Numénius correspondent, dans l'édition Leemans des fragments de cet auteur, au *testim.* 17, p. 87, 11-13, et aux fgts. 19 et 32, p. 137, 8-11 et 144, 12-17.

(69) *C. Celsum* IV, 52. Sur la Ἰάσονος καὶ Παπίσκου ἀντιλογία περὶ Χριστοῦ, attribuée à Ariston de Pella, cf. A. HARNACK, *Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter*, dans *T. U.*, I, 1-2, 1882, p. 115-130.

(70) *C. Celsum* I, 18, p. 70, 2-8.

Considérée sous l'angle de la cohérence interne, l'attitude d'Origène adversaire de l'allégorie païenne et défenseur de l'allégorie chrétienne est-elle plus confortable que la position de Celse ? La situation est analogue chez l'un et l'autre, quoique de sens inverse; ils n'attaquent pas l'exégèse allégorique en tant que telle; mais chacun d'eux reproche à son adversaire le choix des objets qu'il soumet à cette exégèse, et chacun, pour sa part, l'applique longuement à ses propres écritures sacrées. Car Origène n'est pas seulement le défenseur de l'allégorie biblique; il l'a pratiquée lui-même à l'excès, en des milliers de pages; si nous n'avons dit mot d'Origène praticien de l'allégorie, c'est qu'un ouvrage entier, qui d'ailleurs n'a jamais tenté les historiens (71), serait nécessaire pour dessiner uniquement les grandes lignes de cette question; il conviendrait, non seulement d'y décrire les principaux thèmes de l'exégèse symbolique du théologien alexandrin, mais plus encore d'en dégager les principes méthodologiques, qui sont du plus haut intérêt (72). Il semblerait toutefois que la position d'Origène, critiquant chez l'adversaire le procédé dont il est lui-même coutumier, est moins illogique que celle de Celse; car ses attaques sont plus nuancées; il discrédite plutôt les mythes grecs qu'il ne refuse aux païens le droit de les interpréter allégoriquement; le ton même de sa polémique est plus modéré : criant moins fort, il risque davantage d'avoir raison. Mais il n'est pas pour autant à l'abri du paradoxe; l'essentiel de son argumentation en faveur de l'allégorie biblique, nous l'avons vu, consiste à dire : si l'allégorie païenne est légitime, *a fortiori* la nôtre l'est-elle aussi; seulement, un tel raisonnement suppose que l'on reconnaisse quelque valeur à l'allégorie païenne; si Origène

(71) Car il n'existe à notre connaissance aucune étude d'ensemble sur cette question. Mais on en trouverait naturellement des éléments, soit dans des recherches de détail sur telle allégorie particulière, soit dans les ouvrages généraux consacrés à la pensée d'Origène. Outre les travaux signalés *supra*, p. 260, note 1, citons A. Zöllig, *Die Inspirationslehre des Origenes*, Freiburg im Br. 1902; H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, dans collect. *Théologie*, 16, Paris 1950; J. Daniélou, *Origène*, dans collect. *Le Génie du Christianisme*, Paris 1948; *id.*, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, dans *Études de théologie historique*, Paris 1950; *id.*, *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église* [2], dans collect. *Lex orandi*, 11, Paris 1951; *id.*, *L'unité des deux Testaments dans l'œuvre d'Origène*, dans *Rech. de science relig.*, 22, 1948, p. 27-56; J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu*, *ibid.*, 34, 1947, p. 257-302; W. den Boer, *Hermeneutic Problems in Early Christian Literature*, dans *Vigiliae christianae*, 1, 1947, p. 163-167; J. L. McKenzie, *A Chapter in the History of Spiritual Exegesis*, dans *Theological Studies*, 12, 1951, p. 365-381.

(72) W. den Boer, *art. cit.*, a posé pour ce travail quelques jalons d'étude du vocabulaire : chez Origène comme chez Clément d'Alexandrie, les divers termes techniques pour désigner l'exégèse allégorique sont généralement interchangeables; il n'y a pas de différence de sens entre τύπος et ἀλληγορία (p. 161-163); de plus, Origène utilise parfois ces mots techniques dans un sens opposé au sens classique; ainsi τροπικῶς en *C. Cels.* IV, 37, éd. Koetschau, p. 308, 16, σαφής et αἰνίσσεσθαι en IV, 21, p. 290, 10-11 (p. 152-155). On devine l'importance de telles recherches.

s'efforce d'autre part de la ruiner totalement, son argument se retrouve sans force, et devient un paralogisme auquel échappait la critique plus sommaire de Celse. Surtout, comme l'a bien compris Labriolle (73), tout le *Contra Celsum* est envahi par une sorte de malaise; par son orientation intellectuelle, Origène s'apparente à Celse bien plus qu'il ne semblerait, et l'on pourrait presque dire qu'il l'attaque parfois par nécessité plus que par conviction; la cohérence de son attitude se ressent fatalement de cet embarras. Il lui arrive ainsi d'exiger pour absoudre Celse des conditions auxquelles il ne satisfait pas lui-même; de l'objet de l'interprétation allégorique, il requiert par exemple, nous l'avons vu, qu'il présente une signification littérale valable, et triomphe de ce que cette condition n'est pas remplie dans le paganisme; mais il ne croit guère pour son propre compte à la valeur littérale de la Bible, comme il ressort de ses autres ouvrages. Un passage du *De principiis* est révélateur à cet égard; Origène y énumère, dans le récit de la *Genèse*, plusieurs épisodes qui ne sauraient avoir de portée historique : comment croire qu'il y ait eu trois jours, avec un matin et un soir, alors que le soleil ni aucun astre n'existait encore ? Comment admettre que Dieu, tel un jardinier, ait planté un jardin avec des arbres réels dont le fruit, mastiqué, eût conféré la vie ou la connaissance du bien et du mal ? Et Dieu qui se promène à midi dans le Paradis, à la recherche d'Adam caché derrière un arbre ? La réalité de ces événements est manifestement feinte, pour que le lecteur en dégage un enseignement spirituel : « Personne, je pense, ne doute que de tels récits désignent en figures certains mystères, par le moyen d'une histoire seulement apparente, et qui ne s'est pas réalisée matériellement (τροπικῶς διὰ δοκούσης ἱστορίας, καὶ οὐ σωματικῶς γεγενημένης, μηνύειν τινὰ μυστηρία) [...] A moins d'avoir l'esprit entièrement obtus, on pourrait collectionner d'innombrables épisodes de cette sorte, écrits comme s'ils étaient arrivés, mais qui ne sont pas arrivés au sens littéral (ἀναγεγραμμένα μὲν ὡς γεγονότα, οὐ γεγενημένα δὲ κατὰ τὴν λέξιν) » (74). On voit qu'Origène, pour les besoins de la polémique, est amené à demander à son adversaire des garanties sur la signification littérale des mythes, qu'il ne saurait donner lui-même lorsqu'il traite de la Bible sans préoccupation de controverse; la situation est bien aussi paradoxale qu'elle l'était chez Celse, et qu'elle va de nouveau l'être chez Porphyre.

3. — L'ATTITUDE PARADOXALE DE PORPHYRE

Porphyre, légèrement postérieur à Origène, réédite contre lui la position de Celse. Il a dirigé contre l'allégorie chrétienne, et spécia-

(73) *Op. cit.*, p. 160-163.
(74) ORIGÈNE, *De principiis* IV, 3, 1, éd. Koetschau, p. 324, 2-9.

lement contre la forme qu'elle avait prise avec Origène, un texte célèbre (75) appartenant au IIIe livre de son grand traité *Contre les Chrétiens*, et conservé par Eusèbe dans le VIe livre de son *Histoire ecclésiastique*. Porphyre reprend là certains griefs déjà formulés par Celse : les chrétiens recourent à l'allégorie pour pallier la pauvreté de la Bible; mais leurs explications font violence aux textes et se contredisent les unes les autres; d'ailleurs, nul n'a parlé plus clairement que Moïse. Il ajoute aussi de son cru quelques notations perfides : l'allégorie biblique n'est appréciée que des initiés, et les non-chrétiens s'en gaussent; elle représente le triomphe du charlatanisme sur le sens critique; l'initiateur en fut Origène, qui trahit ainsi la bonne formation grecque qu'il avait reçue; car c'est aux philosophes stoïciens qu'il dut d'être mis au courant de l'exégèse allégorique; et il n'hésita pas à arracher ce procédé aux mythes grecs pour lesquels il avait été conçu, et à le transporter indûment aux Écritures judéo-chrétiennes. Voici le morceau : « Désireux de s'affranchir de la médiocrité des Écritures juives sans toutefois les abandonner, certains recoururent à des interprétations (ἐξηγήσεις) sans cohérence interne ni proportion avec les textes, mais qui, à défaut de justification, surtout aux yeux des étrangers, leur apportaient assentiment et louange à l'intérieur de la secte. Célébrer comme des énigmes les déclarations limpides de Moïse, en faire de divins oracles riches de mystères cachés (θεσπίσματα πλήρη κρυφίων μυστηρίων), et brouiller ainsi, à la manière des charlatans, le discernement de l'âme, voilà le principe des interprétations qu'ils poursuivent [...] Ce genre d'absurdité provient d'un homme que je n'ai pas manqué, moi aussi, de rencontrer quand j'étais encore jeune, [...] Origène [...] Il avait des idées grecques sur le monde comme sur la divinité, mais il les asservit aux mythes étrangers. Car il fréquentait sans cesse Platon; les œuvres de Numénius, de Cronius, d'Apollophane, de Longin, de Modératus, de Nicomaque et des pythagoriciens les plus distingués lui étaient familières. Il utilisa aussi les livres du stoïcien Chaerémon et de Cornutus; il apprit d'eux le traitement allégorique (τὸν μεταληπτικὸν τρόπον) (76) des mystères grecs, et l'adapta aux Écritures juives (ταῖς Ἰουδαϊκαῖς προσῆψεν γραφαῖς) » (77).

Ce texte qui reproche à l'allégorie chrétienne de noyer le discernement n'est pas lui-même à recevoir sans discernement; on lui pardonnerait de n'être que malveillant; mais il contient en outre des

(75) Et souvent cité; cf. P. DE LABRIOLLE, *Saint Ambroise*, dans collect. *La pensée chrétienne*, Paris 1908, p. 170, n. 4; *id.*, *La Réaction païenne*, p. 263; BIDEZ, *Vie de Porphyre*, p. 13, n. 1, etc. Voir encore A. I. KLEFFNER, *Porphyrius der neuplatoniker und christenfeind. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Bekämpfung des Christenthums in alter Zeit*, Paderborn 1896.

(76) Exactement : « le traitement métaleptique », la métalepse étant la figure qui consiste à employer un mot pour un autre; cf. QUINTILIEN, III, 6.

(77) PORPHYRE dans EUSÈBE, *Hist. ecclés.* VI, 19, 4-8, éd. Schwartz II, 2, p. 558, 14-560, 17; c'est le fgt. 39, 11-35 du recueil d'Harnack, p. 64-65.

erreurs. C'est ainsi qu'il laisse entendre qu'Origène s'est converti de la culture grecque au christianisme; or, l'on sait que le théologien d'Alexandrie était né chrétien, et Eusèbe reprochait déjà à Porphyre sa présentation mensongère des faits (78). Surtout, l'on voudrait nous faire croire qu'Origène fut le premier à appliquer à l'Écriture l'exégèse allégorique des stoïciens; mais nous savons maintenant que cette adaptation remonte bien auparavant; elle a commencé dans le milieu juif antérieurement à la naissance du christianisme; à l'époque d'Origène, elle constituait déjà une tradition, jalonnée notamment par Philon et saint Paul; Origène ne pouvait l'ignorer, et, lorsqu'il effectuait pour son propre compte l'acclimatation à la Bible du procéde stoïcien, il avait forcément conscience de renouveler un geste déjà plus que séculaire. Mais, à ces deux inexactitudes près, le témoignage de Porphyre est plein d'enseignements. Il confirme vigoureusement l'origine stoïcienne de l'allégorie biblique; il se méprend, sans doute délibérément, sur l'époque de cette importation; mais, compte tenu de cette entorse à la chronologie, il recoupe avec bonheur nos développements relatifs à l'influence du Portique sur l'exégèse pratiquée dans le judaïsme hellénistique et chez Clément d'Alexandrie. Même en admettant, comme il faut le faire, qu'Origène n'est pas l'initiateur de l'adaptation à la Bible de l'exégèse allégorique des stoïciens, il n'est pas indifférent de savoir qu'il aurait pu la réaliser lui-même à partir des ouvrages de Chaerémon et de Cornutus; nous connaissons bien Cornutus et son interprétation symbolique des premiers poètes grecs (79); quant à Chaerémon, il est l'auteur d'un travail *Sur les comètes* (Περὶ κομητῶν), écrit en 54 ou 60 après J.-C., probablement pour flatter son élève Néron; à l'opposé de l'interprétation classique, qui voyait dans ce phénomène le signe d'un désastre, il prenait la comète comme l'annonce d'une bonne fortune; Origène a connu ce livre, et s'en est servi dans son explication de l'étoile apparue lors de la naissance de Jésus (80), ce qui confirme le témoignage de Porphyre sur l'utilisation de Chaerémon dans l'exégèse origénienne. Le tort de Porphyre est en définitive d'avoir exagéré l'influence du stoïcisme sur Origène; cette influence directe existe, personnifiée par Chaerémon et Cornutus; mais elle ne doit pas en dissimuler une autre, que Porphyre a omise, à savoir celle d'une tradition exégétique judéo-chrétienne et proprement alexandrine, qui avait déjà réalisé l'application à la Bible de l'herméneutique stoïcienne, et offrait à Origène cette synthèse depuis longtemps éprouvée.

(78) *Hist. ecclés.* VI, 19, 9. Cf. R. CADIOU, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III^e siècle*, dans *Études de théologie historique*, Paris 1935, p. 8 et 233.

(79) Cf. *supra*, p. 156 sq.

(80) ORIGÈNE, *C. Celsum* I, 59; c'est le fgt. 3 de Chaerémon dans l'éd. Schwyzer, p. 29, 26-30, 6. Cf. SCHWYZER, *ibid.*, p. 61 sq., et H. CHADWICK, *Origen, Celsus, and the Stoa*, dans *The Journal of Theological Studies*, 48, 1947, p. 43.

Porphyre apparaît donc, contre Origène, et après Celse dont il épouse le ressentiment, un adversaire déclaré de l'allégorie chrétienne. Mais, pas plus que ces deux auteurs, il n'est à l'abri du paradoxe que nous avons signalé; car, s'il disqualifie l'exégèse symbolique lorsqu'elle prend la Bible pour objet, il réclame pour les païens le droit de l'appliquer à leurs mythes; il a lui-même pratiqué sur une grande échelle l'interprétation allégorique des poètes grecs; on nous pardonnera de ne rien dire ici de cette activité exégétique de Porphyre, dont nous traiterons longuement ailleurs (81). Qu'il nous suffise pour l'instant d'observer que l'on ne doit pas la rattacher sans nuance à la tradition stoïcienne; car ce n'est pas seulement contre l'allégorie chrétienne que Porphyre prend parti; il récuse également l'allégorie païenne accréditée par le Portique, à laquelle il reproche sa perspective uniquement naturaliste. C'est précisément contre Chaerémon qu'il articule ce reproche, dans un passage de la *Lettre à Anébon* conservé par la *Préparation évangélique* d'Eusèbe; il s'y élève contre les allégoristes qui font violence aux mythes égyptiens pour en dégager une signification exclusivement relative au monde physique, aux astres et à leurs mouvements, ou au fleuve Nil, et jamais aux substances immatérielles : « Chaerémon voyait en effet que ceux qui disent que le soleil est le démiurge retournent (ἐλιττομένους) les légendes relatives à Osiris et Isis et tous les mythes sacerdotaux, pour les faire correspondre soit aux astres, à leurs apparitions, disparitions et levers, soit aux accroissements et décroissements de la lune, soit à la course du soleil, soit à l'hémisphère nocturne ou diurne, soit enfin à leur fleuve; et généralement qu'*ils interprètent* (ἑρμηνεύοντας) *toutes choses comme désignant des phénomènes physiques, et rien comme désignant des êtres incorporels et vivants* » (82); après quoi, tout comme Plotin, dans son traité *De l'influence des astres*, reprochait aux exégètes stoïciens de croire la conduite des hommes déterminée par la conjonction des planètes (83), Porphyre dénonce le fatalisme astral de Chaerémon, qui attache la liberté humaine au mouvement des astres. On ne sait exactement le titre de l'ouvrage de Chaerémon visé par cette diatribe contre l'allégorisme physique des stoïciens; sans doute avait-il pour objet la religion et le culte des Égyptiens. A s'en tenir à ce texte de Porphyre, on ne saurait assurer que Chaerémon fût un adepte de l'allégorie physique, plutôt qu'un simple spectateur (« il voyait, etc. »); mais Eusèbe cite encore deux fois (84) la dernière phrase (que nous avons soulignée) en la mettant au compte, non seulement d'exégètes égyptiens anonymes, mais aussi de Chaerémon lui-même, qui partageait donc leur attachement exclusif à l'allégorie naturaliste, et dont

(81) Cf. *L'Antre et l'Abîme*.

(82) CHAERÉMON, fgt. 5 SCHWYZER, p. 32, 8-15, = PORPHYRE, *Epist. ad Aneb.* 36-38, éd. Parthey, p. XLI, = EUSÈBE, *Praep. euang.* III, 4, 2.

(83) Cf. *supra*, p. 208-209.

(84) Dans *Praep. euang.* III, 9, 15, et 13, 8, = SCHWYZER, p. 33, 2-4 et 11-12.

cette déclaration constitue sans doute un fragment. D'ailleurs Eusèbe, comme nous l'avons signalé plus haut (85), reprend en son propre nom le reproche de Porphyre, et tient rigueur à Plutarque de faire stagner l'interprétation allégorique au niveau du monde matériel, sans aucune ouverture sur les puissances divines, ni même sur les substances rationnelles. Nous assistons donc ici à un tournant dans l'histoire de l'allégorie profane, au passage de la formule stoïcienne, à prédominance physique, à la formule néoplatonicienne, qui s'efforce de retrouver dans les mythes une signification applicable à l'univers des esprits. Mais l'exclusive prononcée par Porphyre contre l'allégorie païenne inspirée du Portique, et non plus seulement contre l'allégorie biblique, n'est pas, on le conçoit, pour atténuer les contradictions de son attitude; comme Celse et Origène, il demeure l'auteur qui jette arbitrairement l'interdit sur un procédé exégétique aussi longtemps que ses adversaires l'utilisent, mais ne se fait pas faute de l'appliquer lui-même sans tempérance (86).

4. — UN AUTRE SYSTÈME POLÉMIQUE : L'EMPEREUR JULIEN ET GRÉGOIRE DE NAZIANZE

a) L'attitude équilibrée de Julien

Celse, Origène et Porphyre constituent, relativement à la question de l'allégorie, une sorte de cycle de controverse, dans lequel les interlocuteurs, divisés en deux camps adverses, apportent aux mêmes problèmes les mêmes réponses opposées. Un autre de ces cycles se dessine un siècle plus tard environ, avec l'empereur Julien et saint Grégoire de Nazianze. Nous avons déjà dit un mot (87) de l'attitude de Julien relativement à l'allégorie païenne classique : il se défie de ses excès, et même il ne conçoit guère que la divinité ait pu tolérer de se laisser décrire par le moyen de symboles. Dans ces conditions, on ne peut attendre de lui qu'une grande sévérité à l'endroit de l'interprétation allégorique de la Bible. C'est effectivement la position qu'il adopte dans un grand pamphlet *Contre les Galiléens*, composé à Antioche en 362-363; le traité est naturellement perdu, mais il en demeure d'importants fragments dans la réfutation de Cyrille d'Alexandrie *Pour la sainte religion des chrétiens contre l'ouvrage de Julien l'Athée*, dédiée à l'empereur Théodose II entre 433 et 441 (88).

Julien y fait preuve d'une égale dureté à l'égard des légendes

(85) Cf. *supra*, p. 390-391.

(86) L'attitude paradoxale commune à ces trois auteurs a déjà frappé les historiens; cf. p. ex. CHADWICK, *art. cit.*, p. 43.

(87) *Supra*, p. 209-210.

(88) Cf. J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, Paris 1930, p. 302 sq.; LABRIOLLE, *La Réaction païenne*, p. 395 sq.

grecques et des récits de la *Genèse*; aux unes comme aux autres, il refuse toute valeur historique aussi bien que toute réussite dans la connaissance de Dieu. Les mythes grecs sont absurdes, sanguinaires, et font état de mœurs contre nature, comme l'établissent de faciles échantillons. Mais les narrations de Moïse ne le leur cèdent en rien, au moins en ce qui concerne le caractère fabuleux, et la méconnaissance de la véritable nature divine; la femme créée pour aider l'homme, et qui le conduit à sa perte, le serpent qui parle, Dieu qui interdit à l'homme le discernement du bien et du mal, autant de représentations absurdes, et qui procèdent de la même veine que les fables grecques les plus délirantes : « Les Grecs ont donc composé sur les dieux des mythes incroyables et monstrueux. C'est ainsi qu'ils ont dit que Cronos avala ses enfants et ensuite les vomit. Ils ont aussi imaginé des mariages contraires aux lois : Zeus eut commerce avec sa mère; quand il lui eut fait des enfants, il prit lui-même pour femme sa propre fille (89); dans la suite, il ne demeura pas son époux, mais, après s'être uni à elle, il la passa tout simplement à un autre. Il y a ensuite les membres déchirés et ressoudés de Dionysos (90). Voilà ce que disent les mythes des Grecs. Compare leur l'enseignement juif, le Paradis que Dieu planta, Adam qu'il façonna, puis la femme née pour l'homme (91). Dieu dit en effet : *Il n'est pas bon que l'homme soit seul; faisons-lui une aide qui lui soit assortie* (*Gen.* II, 18); or, non seulement elle ne lui fut absolument d'aucun secours, mais elle le jeta dans l'erreur et devint en partie, pour lui et pour elle-même, cause qu'ils tombèrent hors de la douceur du Paradis (92). De tels récits sont entièrement mythiques (μυθώδη παντελῶς). En effet, comment Dieu aurait-il pu raisonnablement ignorer que l'être qu'il a créé à titre d'auxiliaire apporterait au bénéficiaire de cette aide un accroissement, non de bonheur, mais de malheur? Et le serpent qui discutait avec Ève (93), quelle langue dirons-nous qu'il parlait? Était-ce une langue humaine? Quelle différence entre de semblables récits et les mythes composés chez les Grecs? Et que Dieu interdise le discernement du bien et du

(89) Julien se réfère sans doute ici à une forme orphique de la légende de l'enlèvement de Perséphone : selon cette variante, Hadès tend à se confondre avec le Dionysos infernal et aussi avec Zeus, qui devient de cette façon l'époux de sa propre fille Perséphone, avec laquelle il s'unit sous la forme d'un serpent; cette conception se retrouve dans les mystères d'Éleusis; elle est attestée par TATIEN, *Or. ad Graecos* 8, éd. Schwartz, p. 9, 10-12 : Ζεὺς τῇ θυγατρὶ συγγίνεται [...] Μαρτυρήσει μοι νῦν Ἐλευσὶς καὶ δράκων ὁ μυστικός, et par CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protrept.* II, 16, 1, éd. Stählin I, p. 13, 17-18 : [πατὴρ καὶ φθορεὺς κόρης ὁ Ζεύς] καὶ μίγνυται δράκων γενόμενος. Cf. note de E. POTTIER à P. PERDRIZET, art. *Jupiter*, dans DAREMBERG III, 1, p. 708; F. LENORMANT et E. POTTIER, art. *Eleusiniana*, *ibid.* II, 1, p. 578; E. POTTIER, art. *Draco*, *ibid.*, p. 409. Cf. encore *supra*, p. 404, n. 59, ainsi que p. 454 et n. 37.

(90) Il s'agit du traitement infligé à Zagreus par les Titans; cf. *supra*, p. 202 et n. 111, et p. 434 et n. 166.

(91) Cf. *Genèse* II, 7-8 et 21-22.

(92) *Ibid.* III, 23.

(93) *Ibid.* III, 1-5.

mal aux êtres humains par lui façonnés (94), n'est-ce pas le comble de l'absurdité ? En effet, quelle plus grande stupidité y aurait-il que de ne pouvoir distinguer le bien et le mal ? » (95).

A vrai dire, le mot d' « allégorie » n'est pas prononcé dans ce texte, et l'idée même n'en est pas explicitement abordée; c'est néanmoins d'allégorie qu'il est indirectement question; en effet, la conclusion se dégage que ni les légendes grecques, ni les narrations de la *Genèse* ne peuvent être prises dans leur sens littéral, celles-ci par suite de leur absurdité, celles-là en raison de leur caractère immoral; les unes comme les autres sont des mythes; or, il y a peu de chances pour qu'elles constituent des fictions gratuites, imaginées pour le seul plaisir, telles les affabulations des poètes; il reste donc qu'elles aient été construites pour livrer une autre signification qu'on ne le croirait à première lecture, autrement dit qu'elles enferment un enseignement allégorique. Que cette interprétation ne soit pas étrangère à la pensée de Julien, c'est ce que montre un second texte, consacré cette fois à l'épisode de la tour de Babel; là encore, l'exégèse allégorique n'est pas introduite formellement; mais différents indices donnent à croire qu'elle y est envisagée comme le seul moyen de remédier à la puérilité des mythes. La construction de la tour de Babel, racontée dans la *Genèse* XI, 1-9, représente pour Julien une tentative humaine de menacer Dieu jusque dans son séjour céleste; à la suite de certains Juifs hellénisants et de la plupart des apologistes païens (96), il rapproche cette entreprise de celle des Aloïdes décrite dans l'*Odyssée* XI, 305-320; les deux récits sont pour lui semblablement mythiques, et ce serait partialité d'introduire entre eux une différence de valeur; car l'épisode de Babel est incontestablement fabuleux; par suite de la distance incalculable qui sépare le ciel de la terre, l'édification d'une telle tour est matériellement impossible, et le projet n'aurait pu en germer dans l'esprit le plus insensé; prendre à la lettre la narration de Moïse est donc doublement absurde : c'est envisager comme réalisable une tentative que personne ne peut croire telle, et prêter à Dieu des procédés qui ne sont pas dans sa nature. Voici le texte de Julien : « Moïse assigne une cause entièrement fabuleuse (μυθώδη) à la diversité des langues; il dit en effet que les fils des hommes se rassemblèrent avec la volonté de bâtir une ville et, au milieu d'elle, une grande tour, et que Dieu déclara qu'il lui fallait descendre et confondre leurs langages (97) [...] Après quoi vous prétendez nous faire croire à cette histoire, mais vous refusez vous-mêmes d'ajouter foi à la narration

(94) *Ibid.* II, 17.

(95) JULIEN dans CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Contra Iulianum* II, *P. G.* 76, 568 BC, et III, 613 B, 632 B, 636 C, éd. Neumann, p. 167, 1-168, 9.

(96) Cf. *supra*, p. 229-230, et *L'Antre et l'Abîme*, *Introduction* ou *Le « challenge » Homère-Moïse...*, p. 108-114.

(97) Pour que nul ne lui reproche de falsifier les documents, Julien cite ici *Genèse* XI, 4-8.

d'Homère sur les Aloïdes, qui projetaient d'entasser l'une sur l'autre trois montagnes, "pour monter jusqu'au ciel" (98). Je soutiens pour ma part que ce dernier récit est lui aussi un mythe, très proche du précédent. Quant à vous, si vous recevez le premier récit, pourquoi, au nom des dieux, rejetez-vous celui d'Homère ? Mon opinion est qu'il faut taire celui de Moïse en présence des gens simples : car, à supposer même que tous les habitants de tout l'univers utilisent un jour un langage unique, ils ne pourront construire une tour atteignant le ciel, eussent-ils converti en briques la totalité de la terre; il y faudrait en effet un nombre infini de briques dont chacune aurait la taille de la terre tout entière et serait capable d'arriver seulement jusqu'au cercle de la lune. Même si l'on accorde que tous les hommes se sont rassemblés en parlant une langue unique, qu'ils ont transformé la terre entière en briques et en pierres de construction, quand auraient-ils atteint le ciel, alors même qu'aurait été tendu un fil plus subtil que celui qui les guidait ? Tenant pour vrai ce récit si visiblement fabuleux, et estimant que Dieu craignit de se souiller par le meurtre des hommes et pour cette raison descendit confondre leurs langues, osez-vous donc encore vous vanter de connaître Dieu ? » (99).

L'intention de Julien est claire; il dénie au récit relatif à Babel toute prétention historique, en raison de l'impossibilité d'une telle entreprise, et toute portée littérale, qui aboutirait à une représentation erronée de la nature divine; c'est un pur mythe, exactement comparable à la légende des fils d'Aloeus. Est-ce à dire que ces narrations de Moïse et d'Homère soient entièrement inutilisables pour l'esprit ? La phrase de Julien sur l'opportunité de les mettre hors de l'atteinte du public sans culture donne à entendre qu'elles sont récupérables pour des lecteurs avertis; mais comment ceux-ci pourraient-ils en faire leur profit, sinon en dépassant le sens littéral seul accessible à la multitude, pour arriver à un sens plus profond qui ne se livre qu'à l'interprétation allégorique ? Il apparaît ainsi vraisemblable que Julien n'était pas hostile à une certaine exégèse symbolique des mythes. Mais son attitude présente une cohérence inconnue de Celse et de Porphyre, voire, oserons-nous dire, d'Origène; car il exige que le caractère mythique soit reconnu aussi bien aux récits de la Bible qu'aux légendes grecques, et laisse entendre que l'interprétation allégorique peut être pratiquée sur celles-ci comme sur ceux-là; il prend à parti les chrétiens qui réclamaient un traitement privilégié pour les textes de Moïse, mais il se garde de revendiquer un privilège inverse pour les poèmes d'Homère, tant les narrations de ces deux auteurs lui apparaissent comme l'émanation d'une identique mentalité mythique, qu'il

(98) *Odyssée* XI, 316; les fils d'Aloeus, Otos et Éphialte, deux colosses, voulurent menacer les dieux en superposant l'Olympe, l'Ossa et le Pélion; mais, avant d'y parvenir, ils tombèrent sous les flèches d'Apollon.

(99) JULIEN dans CYRILLE, *C. Iulian.* IV, *P. G.* 76, 705 D-708 C, éd. Neumann, p. 181, 10-183, 6.

faut accepter ou rejeter sans discrimination. Il fait ainsi preuve d'une hauteur de vues méritoire chez un dévot païen, et qui confère à sa position relative au problème de l'allégorie une rigueur peu courante chez ses prédécesseurs.

b) Les attaques récapitulatives de Grégoire de Nazianze

L'ouvrage de Cyrille d'Alexandrie n'est pas la seule réfutation par laquelle les milieux chrétiens ripostèrent au pamphlet de Julien; aussitôt après la mort du prince, en 363, Grégoire de Nazianze composa contre lui deux *Invectives* (Λόγοι στηλιτευτικοί), qui constituent les IV^e et V^e de ses *Discours théologiques*; le premier de ces libelles contient une intéressante critique de l'allégorie païenne, ce qui donne à penser que Julien avait consacré à cette question plus de développements que n'en a conservés Cyrille (100). Grégoire connaît bien les mythes grecs et l'exégèse allégorique dont ils ont été l'objet; il sait que, si l'on cherche querelle aux païens sur le contenu de leurs légendes, ils se réfugient dans l'interprétation, qui, des aventures les plus immorales des dieux d'Hésiode, leur permet de dégager de véritables traités spéculatifs : contre les adversaires de tes mythes, dit Grégoire, « tu invoqueras sans aucun doute les interprètes des oracles divinement inspirés (ὑποφήτας θεοφόρων λογίων), comme vous diriez vous-mêmes, et ainsi tu liras des livres théologiques et moraux » (101). Pour montrer qu'il est au courant, il énumère quelques exemples : lorsque Homère raconte dans l'*Iliade* (102) que Héra, par reconnaissance pour Téthys qui l'a élevée, travaille à la réconciliation de cette déesse avec son époux Océanos, il se proposerait en réalité de décrire la concorde du sec et de l'humide pour la bonne marche de l'univers; les païens soumettent de même à l'exégèse allégorique diverses autres légendes tirées d'Homère, tels l'enchaînement d'Héra par Zeus (103), les scènes de séduction auxquelles se livre la même déesse à l'adresse du même dieu, ou encore l'épisode (104) où Arès et Aphrodite sont surpris en adultère par Héphaïstos (105). On veut nous faire croire que ces fables comportent un double niveau; en apparence, elles se proposent simplement, par le merveilleux ajouté au charme des vers, le plaisir esthétique de l'auditeur; mais, sous cette surface, l'initié découvrirait un enseignement profond : « Ils diront qu'il s'agit là de fictions frivoles de poètes qui veulent rendre leur poésie agréable par le double moyen de la versification et de la fable, et ainsi caresser en quelque

(100) Sur l'*Oratio* IV de GRÉGOIRE, cf. J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, dans *Études de science religieuse*, 7, Paris 1952, p. 123.

(101) GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Oratio* IV *(Contra Iulianum* I), 115, *P. G.* 35, 653 A.

(102) XIV, 200 sq. et 301 sq.

(103) Cf. *supra*, p. 160-162 et 450-451.

(104) Cf. *supra*, p. 181-182, 208-209 et 415.

(105) *Orat.* IV, 116, *P. G.* 653 C-656 B.

sorte l'oreille; mais pour eux-mêmes, au plus secret, au plus profond de ces légendes serait enfermé un sens (νοῦν) accessible seulement à un petit nombre d'entre les plus sages » (106).

Contre ceux qui voient ainsi dans les mythes une réalité à double fond, Grégoire se propose d'employer les armes du bon sens et du bon droit : « Voyez avec quelle simplicité et quelle équité je mènerai ici la discussion » (107). D'abord, à supposer que les mythes, si divers et extravagants, soient justiciables d'une telle exégèse, l'entreprise réclame assurément une maîtrise presque divine; les païens sont-ils sûrs de posséder ces dons, et ne prennent-ils pas pour de la pénétration ce qui n'est que subtilité nébuleuse et inintelligible ? « Toutes ces légendes, et bien d'autres, composées avec une habile variété, résolument étrangères aux idées reçues, qui d'entre vous a assez de taille et d'envergure, et une sagesse vraiment égale à celle de Zeus (108), pour les rendre décentes par les raisonnements d'une spéculation qui dépasse les nuages, ainsi que la mesure de notre entendement ? » (109). Il faut bien reconnaître que les interprétations allégoriques qu'on nous propose sont peu rassurantes sur ce point; malgré leurs raffinements, elles ne tardent pas à perdre toute attache avec leur point de départ, et à progresser par le seul dynamisme d'un raisonnement dénué d'assise : « Que ces récits soient successivement glissés dans l'oreille des admirables disciples de cette théologie, qui en imagineront ensuite d'artificieuses interprétations allégoriques (ἀλληγορήματα); que l'explication décolle du texte proposé (τῶν προκειμένων ἐκπίπτων ὁ λόγος), et s'avance dans les gouffres sans fond de la spéculation dépourvue de toute base solide » (110). Grégoire reprend à ce sujet contre l'allégorie païenne les griefs formulés par Celse et Porphyre contre l'exégèse figurée de la Bible : la distance, voire la contradiction, est telle entre l'aspect narratif du mythe et l'enseignement théorique qu'il est censé exprimer, que l'on ne voit plus comment le signe et le signifié peuvent être l'œuvre d'un même auteur; c'est cette coupure que le Cappadocien dénonce par les métaphores spatiales dont il est coutumier : « Mais la zone de leur spéculation (θεωρητικὸς τόπος) est telle, et si éloignée du sujet (τῶν ὑποθέσεων), que l'on aurait plus tôt fait de relier entre elles toutes choses, de réunir en un même lieu des objets séparés par un abîme, que de combiner et d'harmoniser le contenu des mythes (μυθολογήματα) et leur revêtement narratif (σκεπάσματα), et de montrer qu'ils appartiennent au même homme » (111).

(106) *Ibid.* 118, 657 A.
(107) *Ibid.*
(108) Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος : allusion moqueuse à l'union de Zeus et de Mêtis, sa première épouse; cf. HÉSIODE, *Théog.* 886-887.
(109) *Orat.* IV, 117, 656 C.
(110) *Ibid.* 115, 653 C.
(111) *Ibid.* 119, 660 A.

On se souvient (112) que les Apologistes, et à leur suite le pseudo-Clément, Arnobe, etc., objectaient aux mythes et à leur interprétation allégorique un dilemme : ou bien ils sont vrais, ou bien ils sont faux, mais dans les deux cas inadaptés, immoraux et impies. Grégoire reproduit ce raisonnement caractéristique : ou bien les légendes grecques sont vraies, et il faut alors les assumer fièrement, au lieu de les dissoudre par l'exégèse allégorique, qui est signe de mauvaise conscience; ou bien elles sont fausses, et par suite incapables de fournir la base d'un raisonnement sérieux, en même temps qu'indignes de la notoriété qu'on leur a volontairement conférée, en en multipliant les représentations plastiques au lieu de les enfermer dans un petit cercle de spécialistes. « Car enfin, si ces légendes sont vraies, qu'ils n'en rougissent pas, qu'ils en tirent fierté, qu'ils nous persuadent qu'elles n'ont rien d'inconvenant; pourquoi faut-il qu'ils cherchent refuge dans le mythe (καταφεύγειν ἐπὶ τὸν μῦθον), conçu comme un voile qui enveloppe l'indécence (τῆς αἰσχύνης συγκάλυμμα) (113) ? Le recours au mythe n'est pas signe de sécurité, mais de démission. Si les légendes sont fausses, [...] qu'ils nous disent comment on peut n'être pas sot en tirant vanité, comme s'ils étaient inébranlables, de récits dont on rougit à cause de leur caractère mythique; ou encore, alors que ces fables pouvaient rester ignorées de la foule — car l'érudition n'est pas le fait de tous —, en les répandant aux regards de l'univers par des représentations figurées » (114). C'est une impiété considérable que cette vulgarisation de mythes où les dieux sont si peu respectés; comme le pseudo-Clément (115), Grégoire s'étonne que les auteurs d'un tel méfait jouissent, non seulement de l'impunité, mais de la considération publique : pourquoi les païens comblent-ils d'honneurs ceux qui traitent aussi mal leurs divinités, alors que c'est déjà un scandale qu'ils ne les poursuivent pas pour le crime d'impiété ? Le malheureux qui, de façon privée et vénielle, blasphème contre un seul dieu encourt de lourdes peines : de quel châtiment ne devrait-on pas alors frapper ces gens-là, qui tiennent des propos aussi monstrueux contre tous les dieux ensemble, publiquement, et devant les générations futures elles-mêmes ? (116). Contre cette accusation d'impiété, il est une échappatoire à laquelle les païens attachés à leurs mythes n'ont pas manqué de recourir, et qui constitue le principal bienfait de l'interprétation allégorique : l'impiété, disent-ils, entache uniquement le sens littéral des légendes, et laisse indemne leur signification profonde, qui seule

(112) Cf. *supra*, p. 410-412 et 420-423.

(113) Cette conception de l'allégorie comme un *refuge* contre la honte propre aux mythes est classique, aussi bien chez les païens qui s'en font gloire, que chez les chrétiens qui la leur reprochent; cf. *supra* p. 325, 343, 447 et 453.

(114) *Orat.* IV, 117, 656 CD.

(115) Cf. *supra*, p. 413-414 et 433.

(116) *Orat.* IV, 118, 657 AB.

importe. Mais, à la suite du pseudo-Clément et d'Arnobe (117), Grégoire interdit aux païens ce recours; car, à supposer même que l'enseignement caché soit respectable (ce qui doit être contesté), le sens littéral existe, avec sa nocivité propre; bien plus, il existe surtout, il sollicite l'esprit avant toute interprétation, et ceux qui écoutent la légende ou en suivent la représentation scénique sont incapables d'aller au delà; dans ces conditions, n'était-il pas plus simple d'exposer directement les idées en question, plutôt que d'y parvenir par un itinéraire aussi regrettable ? « Chez vous au contraire, ni la pensée profonde (τὸ νοούμενον) n'est digne d'adhésion, ni la présentation superficielle (τὸ προβεβλημένον) exempte de malfaisance. Or, quel bon sens y a-t-il à vouloir gagner une ville en passant par un bourbier, à vouloir rallier un port en s'engageant sur des écueils et des hauts-fonds ? [...] Tu pourras bien palabrer, interpréter par l'allégorie tes pauvres imaginations; personne ne te croira, car c'est ce que l'on voit qui emporte le mieux l'assentiment. Tu n'auras été d'aucune utilité à l'auditeur, et tu auras assommé le spectateur dès que tu as voulu lui faire dépasser l'apparence » (118).

Jusque-là, Grégoire paraît s'insérer dans la lignée des Arnobe, des Lactance et autres polémistes qui bataillent contre l'allégorie païenne sans guère revendiquer pour les chrétiens le droit à l'exégèse allégorique des Écritures; il emprunte en effet aux mêmes sources qu'eux nombre de ses arguments. Néanmoins, c'est d'Origène qu'il se rapproche en définitive; car, aux méfaits de l'interprétation symbolique des mythes grecs, il oppose la belle tenue de l'allégorie chrétienne : ici, l'on sait concilier la valeur du sens profond et la propreté du sens littéral, en sorte que les simples aussi bien que les doctes y trouvent leur pâture, et l'on ne méconnaît pas que, dès qu'il s'agit des dieux, même l'apparence doit être recevable. L'on reconnaîtra dans ces lignes de Grégoire l'écho des développements d'Origène sur la supériorité de la Bible, qui n'est vaine ni malfaisante pour aucune catégorie de lecteurs (119) : « Voici qui mérite ensuite d'entrer en ligne de compte : chez nous aussi il y a des récits porteurs de significations cachées (κατ' ἐπίκρυψιν λόγοι), je ne le nierai pas; mais comment se présente leur ambiguïté (τίς ὁ τρόπος τῆς διπλόης), et quelle est sa force ? Leur apparence n'a rien d'inconvenant, et leur sens caché [...] ne s'enveloppe d'aucun vêtement immoral; c'est qu'en matière divine, à mon avis, même l'apparence et la façade doivent n'être pas indécentes, ni indignes du message qu'elles manifestent, ni telles que les humains ne supporteraient pas qu'elles leur fussent appliquées à eux-

(117) Cf. *supra*, p. 413 et 433-434.
(118) *Orat.* IV, 119, 657 C.
(119) Cf. *supra*, p. 460.

mêmes (120); qu'elles offrent au contraire une incomparable beauté, qu'elles s'abstiennent du moins de l'extrême laideur, pour que cela charme les plus sages, sans que ceci blesse jamais la masse » (121). Grégoire se trouve ainsi faire contre Julien la synthèse d'une double tradition chrétienne de lutte anti-allégoriste; il emprunte aux Apologistes et à leur descendance la plupart des armes dont il se sert; d'Origène, il hérite aussi quelques arguments, mais il en renouvelle surtout, bien que de manière plus discrète, la situation paradoxale du polémiste qui ne pardonne pas aux païens l'usage de l'exégèse allégorique dont il justifie les chrétiens d'abuser. Son apport personnel serait peut-être à chercher dans le vocabulaire technique; l'on aura remarqué en effet la variété et la pertinence des termes par lesquels il caractérise les différents postulats et opérations de l'interprétation allégorique.

(120) Les hommes ne toléreraient pas pour eux-mêmes le traitement que les païens infligent à leurs dieux; c'est un *topos* de la polémique chrétienne, déjà manié par le pseudo-Clément, cf. *supra*, p. 433.

(121) *Orat.* IV, 118, 657 BC.

CONCLUSION

LA MYTHOLOGIE DE LA PHILOSOPHIE

I

LE DESTIN DE LA MYTHOLOGIE

Ce n'est pas sans arbitraire que notre enquête s'arrête à la fin du IVe siècle et au début du Ve, avec Grégoire de Nazianze et Augustin. Car la vigueur même des attaques conduites par ces deux apologistes montre que la mythologie et son interprétation allégorique n'ont pas succombé sous les coups qui n'ont cessé de leur être assénés depuis Xénophane et Héraclite. Pendant des siècles, elles vont continuer à préoccuper les théologiens chrétiens. Toutefois, au lieu de se heurter chez eux à une disqualification brutale, elles feront plus souvent l'objet d'un traitement plus souple et plus habile; plutôt que de récuser sans nuances les mythes païens, on les annexera en les christianisant, par une reprise de la théorie du plagiat que nous avons souvent rencontrée; au XIIe siècle par exemple, Guillaume de Conches voit dans les grands mythes classiques autant de descriptions profanes des avatars de l'âme chrétienne (1); le théologien ne devra donc pas rejeter en bloc la mythologie, mais lui reprendre le trésor de la Révélation, dont elle s'est emparée indûment, ou peut-être providentiellement; la même tendance à exiger de la mythologie qu'elle restitue les larcins qu'elle a commis aux dépens de la vérité révélée s'observera encore au moment de la Renaissance, de façon toute formelle, dans de multiples tentatives de raconter l'Histoire sainte en enfilant bout à bout des vers homériques, dont la référence est indiquée en marge : si l'*Iliade* et l'*Odyssée* se prêtent ainsi à exprimer l'enseignement des prophètes et celui de Jésus, c'est bien que le poète a d'une certaine façon exploité la Révélation judéo-chrétienne, qu'il s'agit de lui reprendre, plutôt que de le discréditer sommairement (2).

Pourtant, les limites auxquelles nous avons restreint notre investi-

(1) Cf. J. HATINGUAIS, *En marge d'un poème de Boèce : l'interprétation allégorique du mythe d'Orphée par Guillaume de Conches*, dans *Association Guillaume Budé. Actes du Congrès de Tours et Poitiers*, Paris 1954, p. 285-289.

(2) Cf. A. FREY-SALLMANN, *Aus dem Nachleben antiker Göttergestalten. Die antiken Gottheiten in der Bildbeschreibung des Mittelalters und der italienischen Frührenaissance*,

gation se justifient, si l'on réfléchit que, au IVe siècle, toutes les grandes attitudes relatives à la mythologie ont été soutenues, et que le moyen âge ne fera que rééditer certaines d'entre elles. Car l'effort de Guillaume de Conches se borne à poursuivre celui de Clément d'Alexandrie et d'Origène pour extraire des mythes grecs la substance chrétienne qu'ils se sont appropriée sans l'avouer (théorie de la κλοπή). On peut dire que, entre l'époque de Xénophane et celle d'Augustin, toutes les réactions possibles ont été suscitées par la mythologie; l'avenir ne sera que la reprise, approfondie et systématisée, de telles d'entre elles, ainsi que nous avons pu le constater à propos de Schelling; pour utiliser un schème familier à ce dernier auteur, nous dirons que toute la réflexion que le moyen âge et l'époque moderne ont consacrée à la mythologie se trouvait préformée, comme dans son germe, dans les diverses tendances apparues pendant l'Antiquité grecque et les premiers siècles chrétiens.

C'est cette histoire ancienne de la philosophie de la mythologie dont nous avons voulu esquisser les principales articulations; nous ne nous dissimulons pas que nous avons dû souvent passer plus vite qu'il n'aurait fallu, et que la plupart de nos chapitres exigeraient chacun une monographie, qui d'ailleurs existe parfois; peut-être la brièveté même de nos explications suscitera-t-elle des études détaillées de ce genre, et aurons-nous fourni à d'autres l'occasion de creuser plus profond que nous n'avons pu le faire. Mais notre propos n'était pas de tout dire sur chacune des questions envisagées; plutôt que de descendre dans le détail de chaque école, ce sont les relations par lesquelles les divers courants sortent les uns des autres ou s'opposent mutuellement que nous avons essayé de dégager; à cette fin, il n'était pas nécessaire d'épuiser la substance de chacune des orientations; il suffisait d'en définir les grandes lignes incontestables, illustrées de deux ou trois exemples, et, à partir de cette information réduite, mais sûre et choisie pour sa valeur représentative, d'ébaucher d'une tendance à l'autre une étude génétique et comparative. On ne s'étonnera pas enfin que, annonçant une enquête sur les premières théories de la mythologie, nous nous en soyons pratiquement tenu, jusque dans notre titre, à la conception allégoriste; c'est que l'explication

diss. Basel, Leipzig 1931; J. Seznec, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, thèse Paris, London 1939. La plupart des grandes tendances exégétiques de l'Antiquité resurgissent; ainsi, au moyen âge, l'evhémérisme; cf. J. D. Cooke, *Euhemerism : a Mediaeval Interpretation of Classical Paganism*, dans *Speculum*, 2, 1927, p. 396-410. Un bel exemple du traitement favorable réservé à un mythe païen par le christianisme de l'Antiquité, du moyen âge et de la Renaissance est offert par M. Simon, *Hercule et le christianisme*, dans *Publications de la Fac. des Lettres de l'Univ. de Strasbourg*, Série *Art et littérature*, 19, Strasbourg 1955. On pourra bientôt lire à ce même propos les travaux de Mlle N. Hepp sur *Homère en France au XVIIe siècle*, dont la *Revue des sciences relig.*, 31, 1957, p. 34-50, offre déjà un échantillon : *Les interprétations religieuses d'Homère au XVIIe siècle.*

par l'allégorie est celle qui, durant des siècles, a rallié le plus de suffrages; non que les autres théories aient été absentes; mais elles se sont formulées elles-mêmes en référence à l'allégorie, considérée comme l'explication régnante, soit qu'elles s'y apparentent, soit qu'elles se définissent en s'opposant à elle.

L'interprétation allégorique d'Homère et d'Hésiode, avons-nous vu, apparaît dès le VI[e] siècle, assez tôt après l'époque que l'on peut assigner à ces poètes. Les diverses variétés, physique, psychologique, morale, en sont rapidement constituées, sinon clairement distinctes. Dès lors, la pratique de l'allégorie, d'abord discrète, s'épanouira progressivement, mais non sans entraves. A chacun de ses bonds en avant répond en effet un effort de freinage : l'apport allégoriste des cyniques se trouve dénoncé par Platon, dont le *Cratyle* est peut-être dirigé contre Antisthène; l'essor décisif procuré par les stoïciens tombe sous le coup de la critique épicurienne et sceptique; l'exégèse allégorique de la mythologie atteint son maximum d'intensité, non sans intempérance, à l'époque hellénistique; mais c'est pour être aussitôt réprimée par les grammairiens d'Alexandrie, champions de l'interprétation littérale. Entre temps était d'ailleurs apparue une forme adoucie et bâtarde de l'allégorie, avec l'exégèse historique et géographique d'Evhémère et de Strabon. Mais il faut attendre la fin de l'Antiquité classique pour assister à la naissance de deux tendances originales : d'une part, succédant à l'allégorie habituelle, physique, psychologique ou morale, se fait jour avec le néoplatonisme une interprétation proprement métaphysique et spirituelle, qui voit dans la mythologie un instrument précieux pour raconter l'histoire de l'âme; d'autre part, réfléchissant sur six siècles ou plus d'exégèse allégorique, plusieurs penseurs tardifs s'efforcent de formuler la théorie de ce procédé, d'en démonter les mécanismes, d'en préciser les bienfaits et l'opportunité. Telles sont les diverses étapes de l'histoire grecque de l'interprétation allégorique que nous avons d'abord parcourues, à l'exception de l'allégorie métaphysique propre au néoplatonisme, dont nous réservons à un prochain travail l'examen plus approfondi. Peut-être aura-t-on reconnu que l'intérêt d'une telle enquête n'est pas seulement d'ordre historique; d'une part, Plutarque, Plotin et Macrobe sont bien les plus notables philosophes de la mythologie, mais non pas strictement les initiateurs de la réflexion sur cette technique; presque dès l'origine, et à chaque moment de son développement, la pratique de l'allégorie se trouve doublée par une spéculation qui en analyse les lois, et dont Antisthène, Zénon, le pseudo-Héraclite et bien d'autres sont les représentants; d'autre part, l'interprétation allégorique des poètes a exercé une influence non négligeable dans l'histoire de la philosophie grecque; l'un des reproches classiques qu'une école oppose à ses adversaires consiste à les accuser d'avoir indûment tiré à eux le témoignage des poètes; ainsi Velléius, l'interlocuteur épicurien du *De natura deorum* de Cicéron, reproche

aux philosophes du Portique d'avoir converti Homère en un stoïcien avant la lettre; les sceptiques formulent la même accusation contre Épicure, et Lucien démontre plaisamment que l'on peut trouver dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* des gages pour les philosophies les plus imprévues.

La transition capitale pour l'histoire de l'allégorie réside dans la relation de l'allégorisme juif et de l'allégorisme grec. Nous avons essayé de montrer que ces deux courants ne sont pas étrangers l'un à l'autre, que Philon d'Alexandrie, par exemple, précédé et suivi de nombreux auteurs juifs comme lui, transporte à l'interprétation de la Bible des procédés exégétiques stoïciens qu'il connaît parfaitement.

Non que l'allégorie chrétienne, qui prend la relève de l'allégorie juive, soit entièrement d'inspiration grecque. Il ne faut pas oublier en effet que l'exégèse alexandrine, incontestablement influencée par l'allégorisme stoïcien, n'est pas toute l'exégèse juive; il existe, parallèlement à elle, une école palestinienne, préservée de la contamination étrangère, et qui ne peut manquer d'avoir fourni aux premiers allégoristes chrétiens un modèle dans lequel l'apport hellénistique est négligeable. De plus, il importe de ne pas méconnaître l'originalité de l'interprétation allégorique à laquelle les auteurs du Nouveau Testament ont soumis l'Ancien; nous l'avons observée chez saint Paul; la nouveauté de l'allégorisme paulinien consiste surtout, nous semble-t-il, à introduire dans l'exégèse la notion de temps, à associer, pour reprendre les catégories de Schelling, la notion de prophétisme à celle d'allégorie; si l'Ancien Testament est allégorique, il ne pouvait l'être pour ses premiers lecteurs qui, aussi sagaces qu'on les suppose, n'étaient capables d'en percevoir que le sens littéral; car l'allégorie n'y concerne pas un enseignement intemporel, mais un événement historique futur, à savoir le fait chrétien centré sur la personne de Jésus, qui ne pouvait être discerné dans les écrits de Moïse ou de David que *post eventum*, par des lecteurs de la nouvelle Alliance. Cette conception de l'allégorie à dominante historique et prophétique nous paraît définir la véritable spécificité de l'exégèse chrétienne; car l'Antiquité païenne, à de très rares exceptions près (et qui procèdent peut-être uniquement d'une vue de l'esprit moderne; voir l'interprétation « prophétique » des mystères d'Éleusis par Schelling), assigne à sa mythologie une signification doctrinale *sub specie aeternitatis*; l'explication evhémériste introduit bien dans l'allégorie un élément historique; mais il s'agit toujours d'une référence banale à des événements passés, nullement à un événement à venir; l'allégorie prophétique est si proprement une caractéristique chrétienne que, s'il lui arrive d'aventure de s'appliquer à des textes païens, par exemple à la IV[e] *Églogue* de Virgile, cette exégèse n'est pas le fait de commentateurs païens, mais d'interprètes chrétiens soucieux de retrouver dans les traditions païennes

mes des traces du message évangélique (3). — Mais l'indis- originalité de l'allégorie chrétienne n'est pas exclusive de tout t à l'allégorie grecque, qu'il s'agisse d'une influence directe e action exercée par l'intermédiaire de l'exégèse juive pénétrée isme. Une étude sur l'interprétation allégorique aux premiers chrétiens y mettrait sans doute en lumière l'acclimatation breux procédés de l'exégèse païenne; nous comptons pour art, dans un autre travail, tenter une telle recherche sur le iculier de la technique de l'allégorie chez saint Augustin et e; dans les pages que l'on vient de lire, nous avons simplement hématiser l'attitude des théologiens chrétiens des quatre pre- ècles relativement à l'interprétation allégorique de la mytho- ous avons observé que, s'ils en ont en général une connais- rieuse, c'est tantôt pour la proscrire, tantôt pour s'en inspirer, nême pour la proscrire en s'en inspirant.

II

L'UTILITÉ PHILOSOPHIQUE DE LA MYTHOLOGIE

st vrai, à en croire les théories positivistes, que la mythologie parue à l'origine comme un premier et naïf essai d'explication vers, l'on doit voir en elle l'enfance de la philosophie. Les de la philosophie l'ont rapidement conduite à renier son mythique, à se définir même comme l'antithèse de ce qui fut t son point de départ. Mais, par ce mouvement pendulaire celui de son progrès, la raison éprouve de temps à autre le de se retremper dans l'atmosphère de sa naissance, et ce ux sources survient souvent à la suite d'une période de ratio- intransigeant; nous assistons actuellement à l'une de ces ons fécondes, sous la poussée conjuguée de l'exploration de la té primitive, de l'histoire des religions, de la psychologie des eurs et de la philosophie existentielle; comme l'écrit par e Leenhardt, « il arrive que, lorsque la rationalité a conquis s droits, l'esprit ait besoin parfois de recourir encore au » (4). Si la raison fait ainsi retour au mythe, c'est qu'elle y son compte. L'examen des diverses tentatives modernes de ser la mythologie, de Schelling à Gusdorf, telles que nous les décrites dans notre *Introduction*, permettrait facilement de le bilan des services que la philosophie peut attendre du

par exemple J. CARCOPINO, *Virgile et le mystère de la IV[e] Églogue* [2], Paris tout récemment P. COURCELLE. *Les Pères de l'Église devant les Enfers vir-* ans *Archives d'histoire doctrinale et littér. du moyen âge*, 22, 1955, p. 7-74, *égèses chrétiennes de la IV[e] Églogue*, sous presse dans la *Revue des Ét.* , 59, 1957.
LEENHARDT, *Do Kamo*, p. 230.

mythe. Nous ne nous attarderons pas à systématiser ces données; d'autant moins que nous croyons qu'ici encore la réflexion du XIXe et du XXe siècle n'a fait pour une part qu'exhumer des analyses oubliées auxquelles s'est livrée l'Antiquité; nous avons rencontré presque à chaque page de notre enquête de telles considérations sur l'utilité philosophique de la mythologie; nous voudrions, pour finir, les rassembler rapidement, en en soulignant plus d'une fois la consonance avec certains points de vue modernes.

Païens et chrétiens s'accordent à reconnaître les bienfaits que le mythe procure à la philosophie religieuse, et ce sont souvent les mêmes que l'on signale de part et d'autre. Pour la commodité de l'exposé, distinguons dans cette fonction philosophique de la mythologie un aspect objectif et un aspect subjectif, selon que le mythe s'impose surtout à l'attention par son adaptation naturelle à la vérité religieuse ou par les facilités qu'il introduit dans le travail du philosophe.

Si la divinité se présente comme le premier objet de la philosophie, il faut admettre que le mythe y est merveilleusement proportionné. Plutôt que de se livrer sans réserve à une connaissance indiscrète, la vérité religieuse aime à s'entourer d'une certaine pudeur. Dans ce domaine où la faiblesse humaine ne peut se flatter d'atteindre l'évidence, le discours direct est mal adapté; le mythe au contraire respecte le halo de mystère qui défend l'approche du divin; il est comme une parure qui le protège et en sauvegarde le caractère imposant, à la façon dont les initiateurs des mystères recouvrent les statues d'ornements et de vêtements pour en accroître la majesté. On aura reconnu dans ces réflexions la signature de Maxime de Tyr. Mais Clément d'Alexandrie n'est pas d'un autre avis : une lumière trop immédiate risquerait d'imputer à la vérité des imperfections blasphématoires; en lui ménageant une certaine dissimulation, le mythe l'ennoblit et la valorise.

A supposer même que la description claire puisse avoir prise sur la divinité, elle n'en donnerait jamais qu'une représentation simpliste et étriquée. Le mythe, par son équivocité même, traduit mieux la richesse de son objet; alors que le discours direct ne peut être compris que d'une seule façon, l'approche allégorique permet une pluralité d'interprétations rationnelles, et donne par conséquent une idée plus exacte de l'inépuisable fécondité de la vérité. A cette observation de Clément répond l'attitude de Plotin, dans laquelle nous avons discerné une double polyvalence du mythe : chaque personnage mythique décrit plusieurs réalités philosophiques; inversement, chaque notion philosophique est susceptible de plusieurs représentations mythiques, dont la diversité même interdit d'en prendre aucune pour l'expression d'une vérité qui les dépasse toutes; ce n'est pas autrement que Bergson recommande en philosophie l'emploi d'un

grand nombre d'images convergentes, de peur que l'une d'entre elles, si elle était seule, ne vienne à se substituer à la réalité (5).

Mais, en même temps qu'il lui assure une précieuse adaptation à la complexité de la vérité, ce caractère multiple du mythe souligne l'inadéquation de la pensée mythique et de la pensée rationnelle, et les précautions dont il convient d'entourer le maniement du premier de ces instruments. Nous avons vu Plutarque rappeler que le mythe n'est jamais l'équivalent d'un raisonnement rigoureux; nullement coextensif à la vérité, il ne coïncide jamais avec elle que partiellement; on doit donc y prendre simplement ce qui a trait au sujet, et rejeter toute la frange par laquelle il le déborde. Plotin précise la déformation que le mythe trop strictement entendu risque de faire subir à la réalité : étant par sa nature un récit déployé dans la durée, il décrit nécessairement comme successifs des êtres qui sont en vérité synchroniques, ou, mieux, qui transcendent la catégorie du temps. On pourrait d'ailleurs avec autant de raison faire l'observation inverse : le mythe télescope souvent dans une description unique et indistincte des événements qui se sont produits à différentes époques et dans des lieux divers; comme le dit Ballanche, « la mythologie est une histoire condensée, et pour ainsi dire algébrique. La tradition groupe les événements primitifs, pour faire d'un ensemble de faits un seul fait symbolique » (6); Creuzer signalait de même dans le mythe son caractère de brachylogie, et déjà Clément notait qu'il permet un exposé plus bref, par où il soulage l'effort de la mémoire. Que le mythe distende la réalité (selon Plotin) ou qu'au contraire il la resserre (selon Clément), — les deux points de vue étant d'ailleurs également vrais et devant être maintenus l'un et l'autre, — cette déformation n'en condamne nullement l'emploi; elle n'est qu'un risque, qu'il suffit de connaître pour l'éviter. Si le mythe tend à étaler la vérité, dit Plotin, il faudra, l'ayant utilisé, réintroduire la concentration primitive; mais, au prix de cette facile précaution, quel bénéfice à en retirer! Car, par le fait même qu'il dédouble dans le temps une réalité tout entière simultanée, le mythe fournit un incomparable instrument d'analyse et d'enseignement, également utile au chercheur et au professeur.

L'usage s'en recommande-t-il indistinctement dans toutes les parties de la philosophie, ou bien a-t-il un domaine d'élection ? L'Antiquité est pratiquement unanime sur ce point : pour Plotin comme pour Platon, le mythe apparaît comme une expression commode, parce que concrète, des moments les plus difficiles de la pensée, des réalités les plus ineffables. La seule discordance semble provenir de Macrobe. Cet auteur, nous l'avons vu, reconnaît que l'emploi du mythe

(5) Rapprochement noté par É. Bréhier, *Images plotiniennes, images bergsoniennes*, dans *Les études bergsoniennes*, 2, Paris 1949, p. 117 sq., article republié dans *Études de philosophie antique* (= *Publications de la Fac. des Lettres de Paris*, 1), Paris 1955, p. 299 sq.

(6) Ballanche, *Première addition aux Prolégomènes*, éd. de 1830, IV, p. 6.

n'est pas également de mise à tous les niveaux de la philosophie; il se rattache ainsi à l'opinion courante; mais il s'en sépare quand il assigne comme domaine à l'expression mythique les recherches sur l'âme, sur les démons, sur les dieux inférieurs, c'est-à-dire la description des réalités d'ordre intermédiaire; pour aborder les réalités les plus hautes, le Premier principe et l'Intelligence, il faut, selon lui, s'abstenir de tout mythe, et ne tolérer à la rigueur que des images matérielles très simples, comme celle du soleil auquel Platon compare le Bien. Mais cette estimation de Macrobe semble être la seule de son espèce; loin d'interdire au mythe l'accès des vérités religieuses suprêmes, la majorité des Anciens s'accorde à reconnaître que ce domaine supérieur, pour lequel le langage rationnel se dérobe, est précisément celui où l'intervention de l'expression mythique devient une nécessité.

Tels sont, de l'aveu de l'Antiquité aussi bien chrétienne que classique, les caractères par lesquels l'expression mythique ou allégorique se trouve naturellement adaptée à l'objet de la philosophie religieuse : par sa réserve et sa discrétion, elle en respecte le mystère; étant susceptible d'une pluralité d'interprétations diverses, elle en évoque mieux qu'aucune autre la richesse; la déployant dans le temps, ou au contraire la contractant en formules dont la densité se grave dans la mémoire, elle en facilite, moyennant certaines précautions, l'investigation et l'enseignement; enfin, grâce à sa puissance d'évocation, elle permet de décrire les vérités les plus relevées, qui, sans cette traduction, demeureraient inexprimables. Mais, outre cette correspondance objective à la philosophie, le mythe rend des services d'ordre subjectif, par lesquels il aide à l'effort du philosophe.

L'excessive austérité est un obstacle qui pourrait détourner de la philosophie les vocations mal assurées. A ce danger, le mythe, par son agrément, apporte un remède. Buffon a remarqué combien la mythologie, en peuplant la nature de gracieuses figures, la réchauffe et l'anime : « Cette intéressante mythologie, dont les fictions, trop blâmées par les esprits froids, répandaient au gré des âmes sensibles tant de grâce, de vie et de charme dans la nature » (7). C'est un service du même ordre qu'elle rend à la spéculation philosophique, et dont les Anciens lui sont reconnaissants. Maxime de Tyr célèbre la douce musique des mythes, qui enchantait l'âme au temps de sa simplicité originelle, de même que les nourrices bercent les enfants par des fables. La vérité nue, dit Plutarque, est souvent froide et rebutante; mais l'allégorie lui enlève ce qu'elle pourrait avoir de brutal, comme une lumière trop vive cesse d'être blessante dès qu'on l'adoucit par des prismes et des miroirs. Denys d'Halicarnasse analyse la fonction psychologique du mythe; il y discerne d'abord un rôle

(7) BUFFON, *Oiseaux*, XVII.

« parégorique », par lequel le mythe « console » l'âme, l'idée de consolation se traduisant d'ailleurs non seulement par παρηγορία, mais aussi par παραμυθία; il lui assigne en même temps un rôle cathartique, qui purifie l'âme de ses frayeurs et de ses opinions malsaines.

Si le mythe égaie ou rassérène le philosophe, ce n'est pas pour l'engager à la paresse, mais au contraire pour le contraindre à l'activité de la raison. Par son obscurité, il fouette l'intelligence et lui fournit l'occasion de faire, pour elle-même et pour les autres, la preuve de sa pénétration; car l'évidence toute faite ne peut qu'engourdir l'exégète, tandis qu'une certaine dose de ténèbres le force à en sortir et à rechercher la clarté. Cette appréciation de la fonction stimulante de l'allégorie provient de Clément d'Alexandrie. Mais elle rejoint les réflexions suivantes de Maxime de Tyr : l'âme humaine a tendance à mépriser le résultat qu'elle peut trop facilement atteindre, alors qu'au contraire la distance et la difficulté sont un aiguillon qui l'excite; elle poursuit avec plus d'empressement le but qui semble devoir lui échapper; une fois qu'elle l'a atteint, elle l'aime d'autant plus que la recherche lui en a plus coûté. Toute cette psychologie de la poursuite s'applique à la vérité enclose dans le mythe : l'effort nécessaire pour atteindre la signification religieuse à travers l'enveloppe mythique stimule l'âme; quand elle a, non sans peine, rejoint la vérité, elle s'y attache davantage, la considérant en quelque sorte comme son œuvre propre.

Cette valeur protreptique du mythe et de l'allégorie atteint son maximum lorsque l'obscurité touche à l'absurde; car l'on peut à la rigueur s'accommoder de l'obscur; mais l'esprit le plus léthargique ne peut s'installer dans l'absurdité, qui le déloge malgré lui et le contraint à la recherche. Pascal a noté le rôle exégétique de la contradiction; dès que l'Écriture, prise dans son sens littéral, contredit la nature de Dieu ou se contredit elle-même, c'est l'indice qu'il faut l'entendre au sens figuré : « *Figures.* — Pour montrer que l'Ancien Testament n'est que figuratif, et que les prophètes entendaient par les biens temporels d'autres biens, c'est : Premièrement que cela serait indigne de Dieu [...] La troisième preuve est que leurs discours sont contraires et se détruisent, de sorte que, si on pense qu'ils n'aient entendu par les mots de loi et de sacrifice autre chose que celle de Moïse, il y a contradiction manifeste et grossière. Donc ils entendaient autre chose, se contredisant quelquefois dans un même chapitre » (8); toute la *Section* X de l'édition Brunschvicg est traversée par cette idée que la contradiction est signe d'allégorie. Pascal ne parle pas d'absurdité, bien que la notion en soit sous-jacente; mais Alain prononce le mot; il voit dans l'absurde l'un des ingrédients indispensables à l'exact fonctionnement de l'esprit; la raison paresseuse souhaiterait de s'arrêter aux images, trouvant en elles le repos, mais aussi la

(8) *Pensées*, fgt. 659 Brunschvicg.

mort; heureusement l'absurdité de l'imagerie la réveille et la contraint de pousser au delà; car l'absurde a cette propriété d'être insoluble à son propre niveau; on ne peut s'y tenir, et on ne s'en débarrasse qu'en le surmontant; l'image cohérente est un piège dans lequel l'esprit s'englue; l'image absurde au contraire le réduit à rechercher une vérité plus élevée et seule cohérente. Telle est l'analyse d'Alain, qui rejoint par là les réflexions de Plotin et de Bergson : « La profonde sagesse populaire [...] nous met en garde contre cette fausse raison, qui n'est qu'imagination conforme à la coutume; et par un piquant moyen, aussi ancien que l'espèce humaine, qui est de nous jeter l'absurde aux yeux, de grossir et de redoubler l'impossible, par quoi l'imagination est définie, en même temps qu'elle est éveillée, et rappelée à son rôle de folle [...] Il y a quelque chose d'impérieux aussi à vouloir que l'absurde soit conservé comme il est; c'est refuser les petites raisons. Shakespeare se moque de ceux qui voudraient comprendre comment Othello ou Hamlet sont passés d'un lieu à l'autre, invitant ainsi énergiquement le spectateur à comprendre d'autres vérités, plus cachées et plus difficiles. Sur l'absurde même l'esprit rebondit, car il n'y peut rester. Cette apparence ne peut tromper, il faut donc voir au delà. Ces signes nous délivrent des signes. Au contraire, par des signes de raisonnable apparence, nous venons à penser les signes, et la coutume nous tient. Telle est la vieillesse de l'esprit. Telle est aussi la décadence des Religions, qui, à la longue, a formé cet emmêlement dogmatique qui joue la grandeur » (9).

Dans un texte quelconque, qu'il s'agisse de Shakespeare ou de l'Écriture, l'apparence d'absurdité ou de contradiction est l'indice qu'il faut y rechercher par l'interprétation allégorique une vérité plus profonde. Voilà ce que disent Pascal et Alain, chacun dans son langage. Mais c'est aussi un thème largement répandu dans l'Antiquité, et sur lequel nous comptons revenir ailleurs. Qu'il nous suffise pour l'instant de fournir quelques échantillons, prélevés dans la présente enquête : Plutarque, traitant non des mythes, mais de leurs parents les oracles, voit dans leur étrangeté une preuve de leur origine divine, c'est-à-dire de leur caractère allégorique; pour Maxime de Tyr, l'apparente bizarrerie du mythe déroute d'abord l'âme, mais c'est pour la conduire à la recherche et à la découverte du vrai; Clément d'Alexandrie enfin, avant Pascal, mais à la suite de Philon et même, *mutatis mutandis*, du pseudo-Héraclite, trouve une indication de la nécessité de l'interprétation allégorique dans tous les passages où l'Écriture se contredit elle-même ou produit une déclaration indigne de Dieu.

Mais, s'il est vrai que l'obscurité du mythe et de l'allégorie soit, pour les meilleurs esprits, féconde et stimulante, ne risque-t-elle pas d'avoir une contrepartie désastreuse pour la masse des lecteurs

(9) ALAIN, *Propos sur la Religion* [2], Paris 1951, XII : *Des métaphores*, p. 35-36.

médiocres ? Le salut de quelques-uns ne sera-t-il pas payé par la perdition du plus grand nombre ? Denys d'Halicarnasse a signalé le danger : d'une part, l'accès à la vérité par le moyen du mythe requiert un effort de réflexion qui n'est pas à la portée de tous, ce qui en restreint la diffusion; d'autre part, incapable de discerner le sens profond de la mythologie, la masse des non-philosophes n'en retiendra que le sens littéral; elle sera donc tentée de mépriser les dieux, à qui la lettre des mythes attribue les plus misérables aventures, et de demander à leurs crimes apparents la justification de ses crimes réels. Cet ésotérisme de la connaissance allégorique, qui en interdit l'usage au plus grand nombre pour le réserver à une minorité d'initiés, aurait pu la discréditer. Mais Denys d'Halicarnasse n'a pas fait école. Ses constatations pessimistes tournent finalement à l'exaltation du mythe, auquel on fait gloire de son caractère sélectif. Plutarque, s'appuyant sur Sophocle, nie que l'obscurité puisse léser l'ignorant ou l'indigne, de toute façon condamné à errer, et à qui la clarté même échapperait; inversement, les difficultés de la connaissance mythique n'existent pas pour le docte, qui les surmonte toujours; les esprits sont de deux sortes : aux fous, toute saisie du divin est interdite; aucune n'est inaccessible aux sages; les inconvénients du mythe sont donc, pour tous, illusoires. Quels avantages en revanche, issus de son ésotérisme même! L'emploi du mythe permet en effet de réserver la vérité à ceux qu'elle intéresse, et de la dérober aux indignes qui n'en feraient pas de cas; elle est un trésor qu'il ne faut ouvrir qu'à bon escient, et nul instrument mieux que l'exposé mythique n'assure cette sélection. Nous avons vu Clément d'Alexandrie s'accorder sur ce point avec Plutarque; mais l'un et l'autre s'insèrent là dans une innombrable tradition, aussi bien chrétienne que païenne, dont nous produirons ailleurs d'autres témoignages. Ne nous étonnons donc pas d'en retrouver l'écho jusque chez Pascal; plus que sa fonction psychagogique, plus que ses vertus stimulantes, Pascal apprécie dans l'exposition allégorique sa puissance sélective, qui permet de cacher aux profanes la vérité de l'Écriture, et de la dévoiler à ceux que touche l'argument des prophéties : « Mais Dieu n'ayant pas voulu découvrir ces choses à ce peuple, qui en était indigne, et ayant voulu néanmoins les prédire afin qu'elles fussent crues, il en a prédit le temps clairement, et les a quelquefois exprimées clairement, mais abondamment, en figures, afin que ceux qui aimaient les choses figurantes s'y arrêtassent, et que ceux qui aimaient les figurées les y vissent » (10).

(10) *Pensées*, fgt. 670 Brunschvicg.

APPENDICE I

L'ALLÉGORIE ET LES ALLÉGORIES

1. — LE DÉROULEMENT DE LA DÉMARCHE ALLÉGORIQUE

On sait que, dans leur lecture de la Bible, les auteurs chrétiens des premiers siècles ont fait grand usage de l'interprétation allégorique ; mais un procédé homonyme servait dans le même temps aux Grecs cultivés pour commenter l'œuvre d'Homère et d'Hésiode. L'une et l'autre allégorie présentent un certain nombre de caractères communs, qui ne peuvent être l'effet du hasard ; parmi les explications de cette similitude, on ne peut exclure l'influence directe exercée par une allégorie sur l'autre ; et puisque l'allégorie grecque est la plus ancienne, remontant au bas mot jusqu'à l'ancien stoïcisme, il est vraisemblable que c'est elle qui a, dans une certaine mesure, déteint sur les allégoristes chrétiens. Que ces analogies demeurent superficielles et limitées, et recouvrent des oppositions profondes sur l'essentiel, chacun le reconnaît aussi ; mais les divergences se font jour quand il s'agit de délimiter, à l'intérieur de l'allégorie chrétienne, la part de l'emprunt et celle de l'innovation, et plus encore d'apprécier leur importance respective.

Encore faut-il, au préalable, s'entendre sur la notion même d'allégorie, en la clarifiant par certaines distinctions. La première d'entre elles, fort élémentaire et néanmoins indispensable (1), intervient entre l'*expression* allégorique et l'*interprétation* allégorique, malheureusement confondues sous le même vocable d'« allégorie » (2). Au sens strict et étymologique, le mot désigne une

(1) Et cependant traitée par prétérition le plus souvent. Presque seul parmi les historiens, H. N. Bate a le mérite de la poser clairement (*Some Technical Terms of Greek Exegesis*, dans *The Journal of Theological Studies*, 24, 1923, p. 59-66, surtout p. 60). G. W. H. Lampe et K. J. Woollcombe observent de même que le mot ἀλληγορία désigne au départ un « langage figuratif », puis en vient à signifier l'« interprétation allégorique » (*Essays on Typology*, collect. *Studies in Biblical Theology*, 22, London 1957, p. 50, n. 1). Les dictionnaires ont naturellement enregistré cette dualité, dont on verra quelques illustrations anciennes dans mon petit livre *Dante et la tradition de l'allégorie* (Conférence Albert-le-Grand, 1969), Montréal-Paris 1970, p. 12.

(2) La langue allemande est mieux partagée, qui réserve *Allegorie* pour

manière de parler, un σχῆμα λέξεως figuré ; au sens dérivé, qui finit par devenir le plus courant, il indique une façon de comprendre la figure selon l'intention de l'auteur ; autrement dit, la première allégorie consiste à cacher un message sous le revêtement d'une figure ; la deuxième, à décrypter la figure pour retrouver le message. Par exemple, la *Genèse* (16, 4 sq. et 21, 2 sq.) raconte qu'Abraham eut deux fils, l'un de sa servante, l'autre de sa femme ; saint Paul (*Galates* 4, 22-24), suivi par toute la tradition chrétienne, comprit que les fils d'Abraham désignaient allégoriquement les deux Alliances ; selon la distinction précédente, l'auteur de la *Genèse* s'est *exprimé* allégoriquement, et saint Paul l'a *interprété* allégoriquement ; malgré la différence et, en un sens, l'opposition des deux démarches, l'un et l'autre, dans le langage courant, passent pour avoir fait de l'« allégorie ». Pour banale qu'elle soit, cette notation aurait souvent suffi à éviter confusions et faux problèmes.

Soit maintenant l'allégorie, prise dans son sens le plus usuel d'« interprétation allégorique ». La démarche ainsi désignée comprend plusieurs éléments, qu'il importe de distinguer avec le plus grand soin : (I) un certain mode d'exégèse, que nous préciserons bientôt ; (II) l'objet auquel il s'applique ; le plus souvent, c'est un texte littéraire ; mais ce peut être aussi un document oral (une réponse d'oracle par exemple, ou le récit d'un songe), ou une représentation figurée ; (III) le résultat auquel il arrive, c'est-à-dire le sens qu'il dégage du texte, de l'oracle, du songe, de la représentation. Toute interprétation allégorique réunit ces trois constituants. Mais ils ne sont pas tous de la même nature : le premier est invariable ; sans lui, par définition, il n'y a plus d'allégorie, mais une autre espèce d'exégèse ; (II) et (III), en revanche, peuvent changer, soit ensemble, soit l'un ou l'autre, entraînant dans tous les cas la modification de l'allégorèse tout entière. C'est donc le jeu complexe de ces changements qui va fournir son terrain d'exploration à l'étude comparée de l'allégorie.

Des exemples feront mieux comprendre les diverses possibilités de variation de la fonction allégorique. A supposer (pure hypothèse de travail, c'est la question fondamentale à laquelle on ne peut préjuger la réponse) que l'allégorie grecque païenne et l'allégorie chrétienne mettent en œuvre un type unique d'exégèse, voilà un cas dans lequel, (I) demeurant identique, (II) et (III) varient, puisque ces deux allégories s'appliquent à des textes différents pour en dégager des significations différentes. Soit maintenant certaines exégèses juives hellénistiques (3), qui rapprochaient l'épisode biblique de la tour de Babel et la tentative des Aloïdes

le premier sens, et emploie *Allegorese* pour le second ; en français même « allégorèse » commence à recevoir droit de cité.

(3) Je les ai évoquées *supra*, p. 228-230 et 468-469.

d'Homère (*Odyssée* XI 305-320) pour tirer des deux textes, par l'allégorie, le même enseignement sur la vanité des entreprises humaines qui prétendent menacer Dieu ; cette fois-ci, la même démarche allégorique a pris aussi pour objet deux textes différents, mais c'est afin d'aboutir de part et d'autre à un résultat identique : donc permanence de (I) et (III), et modification de (II). Il reste une troisième possibilité, selon laquelle une exégèse allégorique, identique dans son mécanisme, s'appliquant plusieurs fois à un même texte, en tire successivement diverses significations : (III) a alors changé, tandis que (I) et (II) sont demeurés invariables. Le cas se produit fréquemment, aussi bien dans l'allégorie païenne (polyvalence du mythe) que dans l'allégorie chrétienne (pluralité des sens figurés) ; c'est ainsi, pour emprunter un exemple à ce dernier domaine, qu'Origène fournit plusieurs interprétations spirituelles d'un même verset du *Cantique des cantiques* (2, 11) : *Jam hiems transiit*..., dans lequel il découvre successivement le printemps de l'âme unie à Dieu après l'hiver des passions (sens mystique), le printemps de l'Église pacifiée après l'hiver des combats (sens ecclésiologique), enfin le printemps de la vie éternelle après l'hiver de la traversée terrestre (sens eschatologique) (4) ; on voit comment ces différentes exégèses se distinguent seulement, conformément au schéma qui vient d'être proposé, par la nature de l'enseignement auquel elles parviennent. Il existe enfin plusieurs cas qui, selon le point de vue que l'on adopte, entrent dans l'une ou l'autre des deux dernières catégories de cette classification de l'allégorèse comparée ; on sait par exemple que quelques auteurs patristiques ont interprété allégoriquement certains poèmes de Virgile, notamment la célèbre *IV*e *Églogue*, dans le dessein d'y retrouver ainsi des idées chrétiennes (5) ; on peut rapprocher ces allégories de celles que les commentateurs païens déployaient à partir des mêmes textes virgiliens, pour en tirer, par un procédé identique, un enseignement naturellement tout différent : (I) et (II) sont alors demeurés inchangés, mais non pas (III) ; mais on peut aussi évoquer à leur propos les allégories par lesquelles les chrétiens aboutissaient au même enseignement, en partant cette fois de textes bibliques : dans ce cas, c'est (II) qui seul a changé, (I) et (III) restant fixes.

Cette analyse en quelque sorte algébrique (on n'ose dire : spec-

(4) ORIGÈNE, *In Canticum cantic.* (trad. Rufin) III, *ad* 2, 11, éd. Baehrens, p. 203, 18 sq., et p. 223, 8 sq. ; cf. J. DANIÉLOU, *Origène*, collect. *Le Génie du christianisme*, Paris 1948, p. 168-169.

(5) Cf. P. COURCELLE, *Les Pères de l'Église devant les enfers virgiliens*, dans *Archives d'Hist. doctrin. et littér. du moyen âge*, 22, 1955, p. 7-74 ; *Interprétations néoplatonisantes du livre VI de l'« Énéide »*, dans *Recherches sur la tradition platonicienne*, Entretiens de la Fondation Hardt, III, Vandœuvres-Genève 1955, p. 95-136 ; *Les exégèses chrétiennes de la « Quatrième Églogue »*, dans *Revue des Études anciennes*, 59, 1957, p. 294-319.

trale) de la notion d'allégorie ne se réduit pas, malgré les apparences, à une simple vue de l'esprit. Elle permet d'abord d'éviter une confusion grave. Traditionnellement en effet, l'on reproche aux historiens de l'allégorie comparée, du fait qu'ils relèvent certaines analogies dans l'exégèse figurée des chrétiens et des païens, de niveler les Écritures des premiers et les mythes des seconds. On aurait sans doute perçu depuis longtemps combien une telle objection est illusoire, si l'on avait pris garde qu'elle élargit indûment à l'objet de l'allégorie (II) ce qui est dit de ses seuls procédés (I). De plus, il n'est pas impossible que l'analyse à laquelle on vient de se livrer sur la notion d'allégorie introduise quelque clarté dans le problème si débattu de l'originalité de l'allégorie chrétienne ; cette originalité, nul ne la conteste ; mais où convient-il de la placer ? C'est sur ce point que porte la controverse. Or, ce qui ressort des distinctions précédentes, c'est qu'il n'est pas nécessaire, pour qu'une allégorie soit originale, que tous les constituants en soient entièrement originaux. Dans le cas de l'allégorie chrétienne, il est hors de doute que les Écritures auxquelles elle s'applique et les vues théologiques qu'elle en dégage, c'est-à-dire les éléments désignés plus haut par (II) et (III), n'ont rien de commun avec les allégorèses hellénistiques ; cette double différence fondamentale suffit à lui conférer une nouveauté tout à fait révolutionnaire, que les pages qui suivent essaieront de décrire. Convient-il d'aller plus loin encore, et d'étendre l'originalité de l'allégorie chrétienne à l'élément (I), c'est-à-dire aux constituants uniquement formels de l'interprétation allégorique, à savoir sa définition, son mécanisme, les modalités de son application, les procédés techniques qu'elle met en œuvre, etc. ? Il a été supposé plus haut que (I) demeurait invariable dans toute allégorèse, qui, sans cette permanence, deviendrait par définition une exégèse non allégorique ; mais ce n'était qu'une hypothèse de travail, dont le moment est venu d'examiner le bien-fondé.

II. — LES ASPECTS FORMELS DE L'ALLÉGORIE

Le problème peut être formulé de la façon suivante : lorsque les Pères de l'Église interprètent la Bible par l'allégorie et en expriment ainsi le contenu théologique, il est clair que leur point de départ et leur point d'arrivée sont radicalement nouveaux et incomparables à quoi que ce soit d'antérieur ; mais la méthode elle-même, abstraite de son objet et de ses résultats, réduite à une notion générale et à un ensemble de procédés formels, l'ont-ils inventée de toutes pièces, ou construite à partir de conceptions

et de techniques préexistantes ? Autre problème connexe, mais différent : ont-il eu eux-mêmes le sentiment de créer *ex nihilo* leur méthode allégorique, ou de participer par elle à un mode d'exégèse plus vaste ?

Il ne faut assurément pas majorer le fait que chrétiens et païens désignent cette méthode par le même mot d'ἀλληγορία ou *allegoria*. Cependant, il est difficile de croire que saint Paul, Clément d'Alexandrie, Origène et tant d'autres, s'ils l'avaient vraiment voulu, n'étaient pas capables, sinon de forger un mot nouveau, du moins de faire un sort à un mot antérieur, de le détourner de son acception courante et de s'en réserver l'usage, selon le procédé habituel de la langue des chrétiens. La constance du vocabulaire (qui s'étend d'ailleurs à plusieurs autres vocables que celui d'« allégorie ») ne prouve guère, soit ; mais ce peu va certainement dans le sens de l'identité des notions et des méthodes.

Quant à définir l'allégorie, l'Antiquité classique l'a fait cent fois : c'est toujours, conformément à l'étymologie, la figure de rhétorique qui consiste à dire une chose pour en faire comprendre une autre : *aliud uerbis, aliud sensu ostendit*, ou encore : *aliud dicere, aliud intellegi uelle*, dit par exemple Quintilien (6) ; il est notable que cette définition soit le fait, non seulement des grammairiens, mais d'allégoristes comme Héraclite le commentateur d'Homère (7). L'Antiquité chrétienne s'y est, elle aussi, plusieurs fois essayée, d'une façon qui n'apparaît pas très différente : *aliud in uocibus, aliud in sensibus*, dit Tertullien (8) ; *cum aliud dicitur, aliud significatur, haec allegoria est*, dit Marius Victorinus (9) ; *allegoria est, cum aliud geritur et aliud figuratur*, dit saint Ambroise (10) ; *aliud ex alio significare*, dit Ambrosiaster (11) ; *quid ergo est allegoria, nisi tropus ubi ex alio aliud intellegitur ?*, demande enfin saint

(6) *Instit. orat.* VIII 6, 44 et IX 2, 92, éd. Radermacher, II, p. 124, 20 et 167, 3-4 ; cf. *supra*, p. 88-89. On remarquera que cette définition concerne uniquement l'allégorie comme expression, non comme interprétation.

(7) *Quaest. homer.* 5, 2, éd. Buffière, p. 4.

(8) *Scorpiace* 11, éd. Reifferscheid-Wissowa (dans *CSEL* 20), p. 170, 23-26 : « Haec si non ita accipiuntur, quemadmodum pronuntiantur, sine dubio praeter quam sonant sapiunt, et aliud in uocibus erit, aliud in sensibus, ut allegoriae, ut parabolae, ut aenigmata ».

(9) *In epist. ad Gal.* II, *ad* 4, 24, *PL* 8, 1185 C : « Quae sunt per allegoriam dicta [...] Sic utique nos interpretati sumus, quasi per allegoriam. Cum aliud dicitur, aliud significatur, haec allegoria est, ipsam tamen allegoriam interpretatur Paulus, ut ipse subiungit : Nam haec sunt duo testamenta, etc. »

(10) *De Abraham* I 4, 28, éd. Schenkl (dans *CSEL* 32/I), p. 523, 2. Le mot *geritur*, au lieu de *dicitur*, introduit une notation d'une extrême importance, sur laquelle je reviendrai.

(11) *In epist. ad Gal.* 4, 24, éd. Vogels (dans *CSEL* 81/III), p. 51, 2-4 : « In typum enim Christi natus est Isaac. Ideo haec per allegoriam adserit dicta, ut aliud ex alio significent personae Ismahel et Isaac ».

Augustin (12). On trouverait dans la littérature chrétienne quantité d'autres textes offrant la même définition de l'allégorie. Il faut observer qu'ils se trouvent tous, non pas dans des traités de grammaire comme les Pères en ont parfois écrit, mais dans des commentaires scripturaires, souvent consacrés au verset fondamental de *Galates* 4, 24 ; il s'y agit donc de l'allégorie considérée, non pas comme simple figure de rhétorique, mais comme mode d'expression religieuse. On aura remarqué qu'ils reproduisent à peu près, parfois mot pour mot, la définition de Quintilien, elle-même représentative de toute l'Antiquité classique. Un point au moins semble maintenant acquis : lorsque les auteurs chrétiens veulent définir leur notion de l'allégorie, ils le font d'une façon très générale, par la dualité du signe et du signifié, *aliud ex alio*, et se conforment ainsi à l'usage classique.

D'autres textes chrétiens, qu'il ne faut pas méconnaître, semblent témoigner en sens inverse : le terme d'« allégorie » aurait été employé par saint Paul (*Galates* 4, 24) faute de mieux, pour désigner en réalité un procédé expressif tout différent de la démarche ainsi nommée dans l'Antiquité classique. Saint Jean Chrysostome, par exemple, déclare que le récit de la *Genèse* sur les deux fils d'Abraham est en vérité un « type », que Paul a improprement (καταχρηστικῶς) appelé « allégorie » (13). Même notation sous la plume de saint Jérôme : Paul a parlé d'« allégorie », mais le contexte montrerait qu'il a fait de ce mot grec un usage inhabituel (*Graeci sermonis abusionem*) (14). Serait-ce qu'aux yeux de ces

(12) *De trin.* XV 9 (15) 19-20, éd. Mountain-Glorie (dans *Corpus christ.*, ser. lat., LA), p. 481. Autres textes du même genre cités dans mon *Dante...*, p. 11 et n. 1, p. 46 et n. 60, p. 88-89 et n. 62-63.

(13) *In epist. ad Gal.* IV 3, *ad* 4, 24, *PG* 61, 662 : "Ατινα ἐστιν ἀλληγορούμενα. Καταχρηστικῶς τὸν τύπον ἀλληγορίαν ἐκάλεσεν. Ὃ δὲ λέγει, τοῦτό ἐστιν· Ἡ μὲν ἱστορία αὕτη οὐ τοῦτο μόνον παραδηλοῖ, ὅπερ φαίνεται, ἀλλὰ καὶ ἄλλα τινὰ ἀναγορεύει· διὸ καὶ ἀλληγορία κέκληται.

(14) *In epist. ad Gal.* II, *ad* 4, 24, *PL* 26, 389 B-390 A : « Quae sunt per allegoriam dicta. Allegoria proprie de arte grammatica est, et quo a metaphora, uel caeteris tropis differat, in scholis paruuli discimus. Aliud praetendit in uerbis, aliud significat in sensu. Pleni sunt oratorum [*scil.* allegoriis], et poetarum libri. Scriptura quoque diuina, per hanc non modica ex parte contexta est. Quod intellegens Paulus apostolus (quippe qui et saeculares litteras aliqua ex parte contigerat) ipso uerbo figurae usus est, ut allegoriam, sicut apud suos dicitur, appellaret : quo scilicet sensu magis loci huius Graeci sermonis abusionem monstraret [...] Ex quibus et aliis, euidens est Paulum non ignorasse litteras saeculares, et quam hic allegoriam dixit, alibi uocasse intellegentiam spiritalem. Vt ubi : Scimus enim quod lex spiritalis est (*Rom.* 7, 14), pro eo quod est, allegoria, siue allegorice figurata ». Sur ce texte et le précédent, on verra H. DE LUBAC, « *Typologie* » *et* « *Allégorisme* », dans *Recherches de Science relig.*, 34, 1947, p. 183 ; *A propos de l'allégorie chrétienne*, même revue, 47, 1959, p. 13-14 ; J. GUILLET, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu ?*, même revue, 34, 1947, p. 257-302.

deux auteurs saint Paul, parlant d'« allégorie », aurait répudié le sens classique du mot, lié à l'allégorèse païenne, et par conséquent cette allégorèse elle-même ?

Les choses ne sont pas aussi simples. D'abord, on ne perdra pas de vue que l'apparition du mot ἀλληγορία dans l'exégèse païenne est tardive (Plutarque) (15), probablement postérieure à l'ἀλληγορούμενα de saint Paul ; il s'ensuit que le sens classique du mot, à l'époque paulinienne, ne peut concerner l'allégorie païenne ; on hésitera donc à imputer à Chrysostome et à Jérôme la méconnaissance de ce fait de langue. Il faut observer d'autre part que ni l'un ni l'autre, pas plus que saint Paul, ne parle de l'ἀλληγορία dans le sens d'« interprétation allégorique », mais dans celui, plus ancien, d'« expression allégorique », dont Chrysostome fournit la définition étymologique la plus classique (ἄλλα ἀναγορεύει).

Surtout, Chrysostome et Jérôme sont des adversaires d'Origène et de l'interprétation allégorique alexandrine, qui présente à leurs yeux le danger de méconnaître la valeur historique de l'Écriture ; c'est donc pour eux un devoir de montrer que saint Paul, même alors qu'il pratique l'exégèse spirituelle, maintient cette valeur historique. Mais l'Antiquité classique désignait par le mot « allégorie », on vient de le voir, une figure de rhétorique, c'est-à-dire une fiction ; lorsque saint Paul donne la *Genèse* comme s'exprimant « allégoriquement », il fallait donc qu'il eût rejeté le sens classique du mot pour lui substituer un sens nouveau compatible avec la portée historique. C'est ce que dit expressément Chrysostome dans le passage signalé plus haut : « C'est l'histoire elle-même qui ne se contente pas de produire son sens apparent, mais transmet encore d'autres messages » ; admirable formule, qui aidera dans quelques instants à définir la spécificité de l'allégorie chrétienne : l'écrivain sacré s'exprime allégoriquement sans cesser pour autant de faire de l'histoire ; voilà pourquoi Paul n'a pu parler, à son propos, d'allégorie qu'en modifiant radicalement le sens que les grammairiens classiques attribuaient à ce mot, et qui impliquait un récit de pure imagination. Rien dans tout cela où l'on puisse voir une répudiation de la notion d'*exégèse* allégorique qui avait cours dans le paganisme ; simplement, l'affirmation que l'*expression* allégorique utilisée par l'Écriture, semblable dans son schéma général (*aliud ex alio*) à l'allégorie rhétorique, s'en sépare de façon décisive en substituant l'histoire à la fiction.

Le même contenu transparaît dans la phrase moins claire de saint Jérôme, pour peu que l'on en examine le contexte. La seule référence qui y soit faite à la culture païenne concerne l'allégorie scolaire des grammairiens, définie par le traditionnel *aliud in uerbis, aliud in sensu* : la Bible elle-même aurait recouru *non*

(15) Cf. *supra*, p. 87-88.

modica ex parte à ce procédé d'expression ; le fait ne pouvait échapper à saint Paul, suffisamment expert en lettres profanes, qui a désigné ces tournures bibliques par le mot usuel d'« allégorie », auquel il substitue ailleurs « sens spirituel » ; toutefois, le contexte paulinien montrerait que, parlant d'« allégorie », Paul l'a fait dans un sens différent de l'usage grec. Tels sont à peu près les propos de Jérôme ; c'est à nous de deviner en quoi consiste pour lui cette *abusio Graeci sermonis* ; la ressemblance manifeste avec le καταχρηστικῶς de Chrysostome incline à y voir la distance de l'allégorie - fiction des grammairiens à l'allégorie - histoire de l'écrivain sacré. Il s'agirait donc ici encore d'une description de l'expression allégorique utilisée dans la Bible, comparée à l'allégorie rhétorique : deux démarches identiques dans leur mécanisme formel, en même temps que profondément différentes par suite du caractère historique de la première. Quant à l'interprétation allégorique proprement dite, il n'en est fait nulle part mention.

Il faut en dire autant d'un important texte de saint Augustin. Développant un commentaire allégorique du *Psaume 103*, le prédicateur africain s'interrompt : que personne, l'entendant parler d'allégorie, ne le soupçonne de faire allusion au théâtre ; c'est sans doute le même mot qui désigne le mode d'expression théâtral et, selon saint Paul lui-même, la façon de parler de la Bible ; bien plus, c'est la même structure mentale qui fait le fond de l'une et l'autre allégorie : *aliud sonare in uerbis, aliud in intellectu significare* ; voilà bien l'inconvénient d'habiter une cité qui regorge de spectacles ! le mot d'« allégorie » y évoque la scène, au lieu de faire penser à l'Écriture, qui est sacrement, et donc allégorie (16). Quel enseignement tirer d'un pareil texte, sinon qu'il atteste une certaine permanence de la notion même d'expression allégorique dans des domaines aussi différents que le langage biblique et la mise en scène théâtrale ? Si le mot d'« allégorie » pouvait prêter à confusion, n'est-ce pas l'indice qu'il désignait de part

(16) *Enarr. in psalm.* 103 I 13, 8-25, éd. Dekkers-Fraipont (dans *Corpus christ.*, ser. lat., XL), p. 1486 : « Videte autem ne putetis nominata allegoria, pantomimi aliquid me dixisse. Nam quaedam uerba, quoniam uerba sunt, et ex lingua procedunt, communia nobis sunt etiam cum rebus ludicris, et non honestis ; tamen locum suum habent uerba ista in ecclesia, et locum suum in scaena. Non enim ego dixi quod apostolus non dixit, cum de duobus filiis Abrahae diceret : Quae sunt, inquit, in allegoria (*Gal.* 4, 24). Allegoria dicitur, cum aliquid aliud uidetur sonare in uerbis, et aliud in intellectu significare. Quomodo dicitur agnus Christus (*Joh.* 1, 29) : numquid pecus ? [...] Et sic multa aliud uidentur sonare, aliud significare ; et uocatur allegoria. Nam qui putat me de theatro dixisse allegoriam, putet et Dominum de amphitheatro dixisse parabolam. Videtis quid faciat ciuitas ubi abundant spectacula : in agro securius loquerer ; quid sit enim allegoria, non ibi forte didicissent homines, nisi in scripturis Dei. Ergo quod dicimus allegoriam figuram esse, sacramentum figuratum allegoria est ».

et d'autre un mécanisme mental analogue dans sa forme, compte tenu, naturellement, de la différence matérielle fondamentale qui a été relevée plus haut, et dans laquelle, d'ailleurs, Augustin n'entre pas ? Voici la conclusion qui paraît dès lors s'imposer : lorsque les chrétiens, à la suite de saint Paul, rencontrent dans la Bible des cas d'expression allégorique, et qu'ils les comparent à l'allégorie mise en œuvre par les rhéteurs et les poètes païens, leur jugement est double : d'une part, une différence fondamentale leur apparaît dans le fait que l'allégorie scripturaire ne s'écarte pas de l'histoire, tandis que l'allégorie classique se réduit à une pure fiction ; d'autre part, ils relèvent dans les deux cas la présence d'une démarche expressive identique dans sa forme, qu'ils définissent également par le fait de donner à entendre une chose par le moyen d'une autre, *aliud ex alio*. On ne veut pas dire autre chose en affirmant que ce n'est pas dans la définition formelle de l'allégorie que doit être cherchée l'originalité de l'allégorie chrétienne.

Sera-ce dans les procédés techniques dont elle fait usage ? On ne conteste plus guère aujourd'hui que les chrétiens aient emprunté à l'allégorisme païen, directement ou par l'intermédiaire de Philon d'Alexandrie, un certain nombre de recettes pratiques, telles la symbolique des nombres, la mise à contribution, plus ou moins fantaisiste, de l'étymologie, l'utilisation des données de la psychologie classique, etc. A la question des procédés techniques de l'allégorie se rattachent deux aspects par lesquels le christianisme primitif paraît ne pas avoir davantage rompu avec les catégories religieuses du monde hellénistique. C'est, d'une part, quand il s'agit de reconnaître les mérites de l'expression allégorique : d'un côté comme de l'autre, on sait gré à l'allégorie de mettre en valeur, par une certaine obscurité, la vérité religieuse, d'en fermer l'accès aux indignes, de prévenir un éventuel dégoût en stimulant la recherche et en embellissant la découverte, etc. D'autre part, l'on fait ici et là confiance à certains indices identiques pour signaler l'opportunité de l'interprétation allégorique ; c'est ainsi, notamment, que cette interprétation apparaît requise chaque fois que le texte, entendu dans son sens littéral, contiendrait une absurdité logique, une impossibilité matérielle, ou une déclaration indigne de Dieu (17).

Il est un dernier terrain sur lequel l'allégorie chrétienne semble se rapprocher en quelque mesure des usages littéraires grecs : celui de la polémique, avec les excès et les inconséquences qui s'ensuivent. Allégoristes chrétiens et allégoristes païens s'affrontent : Origène

(17) J'ai traité assez longuement de ces deux thèmes (mérites reconnus à l'expression allégorique, indices signalant l'opportunité de l'exégèse allégorique) dans la plupart des études énumérées *supra*, p. 10, note 3.

contre Celse, Porphyre contre Origène, Augustin contre Varron ; ils s'entendent cependant sur un point : ils apprécient tous les mérites de l'expression allégorique et s'adonnent volontiers à l'interprétation allégorique ; leur accord est perceptible concernant l'aspect formel de l'allégorie, c'est-à-dire son vocabulaire, sa notion générale, ses procédés techniques, son utilité, ses indications, etc. Mais il cesse entièrement dès qu'il s'agit de faire fonctionner la méthode allégorique dans un domaine concret : les païens ne tolèrent pas que ce mode d'exégèse soit appliqué à la Bible, et les chrétiens interdisent que la mythologie puisse en devenir l'objet. Le parallélisme ne doit pas être forcé ; car, alors même qu'elles font intervenir des structures formelles identiques, l'allégorie chrétienne n'est pas l'allégorie païenne ; le champ, radicalement différent, de leur application influe sur leur mécanisme théorique ; on simplifierait par conséquent de façon assez ridicule en renvoyant dos à dos les allégoristes chrétiens et les allégoristes païens qui anathématisent les uns et les autres l'allégorie dès que ce sont leurs adversaires qui la pratiquent. Il n'en reste pas moins de part et d'autre, dans cette condamnation réciproque, quelque illogisme, à imputer sans aucun doute à l'échauffement des controverses (18). Une situation comparable se rencontre d'ailleurs hors du christianisme, et antérieurement aux grands allégoristes chrétiens ; déjà en effet l'historien juif hellénisé Josèphe, qui, dès le prologue des *Antiquités judaïques*, défend le bien-fondé de l'allégorie biblique et la pratique plus d'une fois pour son compte, blâme, dans le *Contre Apion*, les Grecs d'utiliser ce mode d'exégèse (19). Il n'y a pas lieu de s'en étonner ; malgré l'importance doctrinale des écrits de controverse, il faut y faire la part de la déformation passionnelle, qui pousse plus d'un auteur à oublier, voire à contredire, ses idées élaborées de sang-froid.

Doit-on prendre au tragique cette attitude peu cohérente, née de la polémique ? Il importe au contraire de situer au même humble niveau tous les points sur lesquels vient d'être discernée une parenté entre l'allégorie chrétienne et l'allégorie grecque : qu'elles interviennent dans le vocabulaire ou dans la conception générale de l'expression figurée, dans la technique exégétique, dans l'évaluation des mérites de l'allégorie, dans le repérage des cas où elle s'impose ou dans les déviations de la polémique littéraire, ces analogies n'intéressent jamais que des zones périphériques et des mécanismes formels de la pensée. Comment rendre raison de ces ressemblances ? Doit-on les regarder comme fortuites ? les imputer à la pression parallèle d'un même milieu socio-culturel ? Peut-être suffit-il

(18) C'est la thèse que j'ai défendue *supra*, p. 446-474.
(19) *Contre Apion* II 36, 255 ; signalé comme un illogisme type par H. DE LUBAC, « *Typologie* » *et* « *Allégorisme* », p. 212 ; cf. aussi *supra*, p. 242-243.

d'invoquer l'influence réciproque, avec, naturellement, prédominance de l'action exercée par l'allégorie grecque, plus ancienne de plusieurs siècles.

III. — HISTOIRE CONTRE FICTION

Est-ce à dire, dès lors que l'allégorie chrétienne doit probablement quelque chose à l'allégorie grecque, qu'elle lui doive tout ? Du fait que l'on a limité son originalité sur quelques points secondaires, s'ensuit-il qu'on l'ait entièrement dissoute ? C'est bien entendu le contraire qui est vrai. Encore importe-t-il au plus haut point de situer cette nouveauté là où elle est en vérité, et de ne pas l'attribuer inconsidérément à des faits de culture dont on aurait beau jeu de rétorquer qu'ils sont communs à toute une civilisation. Comme le disait un philosophe avec plus de profondeur qu'il ne semble, la supériorité du christianisme relativement à la piété grecque n'exige pas nécessairement que la barbe d'Aaron soit transcendante à celle de Priam. C'est ici que les distinctions introduites précédemment trouvent leur emploi : les analogies uniquement formelles qui viennent d'être énumérées concernent toutes la notion abstraite et générale de l'allégorie, qui a été désignée par (I) ; il reste que la spécificité de l'allégorie chrétienne réside dans son objet, la Bible, et dans sa façon de le considérer (II), dans les résultats qu'elle obtient et dans sa façon de les obtenir (III).

Que la Bible ne soit pas la mythologie, c'est l'évidence. Mais encore faut-il préciser l'idée que les allégoristes chrétiens se formaient de leur objet biblique, et la distinguer radicalement de celle que les allégoristes grecs se formaient de leur objet mythique ; là réside entre les uns et les autres une première différence fondamentale. En effet, l'allégorèse païenne s'exerce sur des « mythes », c'est-à-dire sur des « récits » ; elle ne leur confère d'autre valeur que littéraire et didactique ; elle ne se pose pas, à de rares exceptions près, la question de savoir si les événements qu'ils rapportent ont pu avoir lieu effectivement ; autrement dit, elle les tient pratiquement pour des fictions instructives, et rien de plus. Les chrétiens des premiers siècles, au contraire, reconnaissent à la Bible une portée avant tout historique, alors même qu'ils lui assignent une signification spirituelle ; plus exactement, ils la tiennent d'autant plus pour un document d'histoire qu'elle leur apparaît plus riche de contenu allégorique. Saint Augustin exprime avec bonheur la dualité de ces points de vue en désignant l'allégorie discernée par saint Paul dans l'épisode des deux fils d'Abraham (*Galates* 4, 24) par la formule *allegoria in facto*, qu'il oppose à

l'*allegoria in uerbis*, caractéristique du procédé profane (20) ; il faut entendre dans le même sens l'initiative de saint Ambroise imposant à la définition grammaticale de l'allégorie (*aliud dicere, aliud intellegi uelle*) la substitution de l'élément historique à l'élément narratif : *allegoria est, cum aliud geritur et aliud figuratur* (21) ; les textes, cités précédemment (22), de Chrysostome et de Jérôme expriment encore la même idée : saint Paul a parlé d'« allégorie » dans un sens profondément différent du sens classique, puisque ce mot est lié chez lui à l'exactitude historique, alors que les grammairiens en limitaient l'usage à des récits purement fictifs. Il n'échappera à personne que cette différence introduit dans l'allégorie chrétienne une nouveauté essentielle.

Ce n'est en rien l'amoindrir que d'ajouter que l'opposition n'est pas absolument intangible entre le caractère fictif des mythes pour les allégoristes païens et le caractère historique de la Bible pour les allégoristes chrétiens ; elle est la règle générale, mais elle souffre des exceptions ; elle est entièrement vraie si l'on considère la tradition païenne et la tradition chrétienne ; elle ne l'est pas également pour chaque auteur de l'un et l'autre bord interrogé individuellement. Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur ces cas que l'on pourrait dire aberrants ; ils demanderont un traitement détaillé, dont on ne saurait prélever maintenant qu'un ou deux traits.

D'une part, plusieurs tendances de l'allégorèse hellénistique accordent à la mythologie une certaine historicité. On connaît la position d'Evhémère et de ses héritiers : les mythes ne seraient autre chose que l'amplification épique d'événements plus humbles survenus concrètement dans les premiers temps de l'humanité ; c'était lester la mythologie d'une base historique (23) ; il est vrai qu'Evhémère se limitait à cette explication par l'histoire, et ne la doublait pas par une exégèse allégorique ; mais ses continuateurs stoïciens le feront. Surtout, les deux points de vue seront plus d'une fois réunis dans l'allégorèse néopythagoricienne et néoplatonicienne, où l'on voit par exemple que l'utilisation allégorique d'un texte d'Homère n'exclut nullement qu'il puisse comporter

(20) *De trin.* XV 9 (15) 27-28, p. 482 : « Sed ubi allegoriam nominauit apostolus non in uerbis eam reperit sed in facto », dont on perçoit le contraste avec la définition de Quintilien, citée *supra*, p. 491 : « aliud *uerbis*, aliud sensu ostendit » ; sur l'histoire de cette distinction entre l'*allegoria in uerbis* et l'*allegoria in facto* jusqu'au IX[e] siècle, on peut voir mon étude ' *Mysteria* ' et ' *Symbola* ' *dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de saint Jean*, dans J. J. O'MEARA et L. BIELER (éd.), *The Mind of Eriugena*, Dublin 1973, p. 16-29.

(21) Texte cité *supra*, p. 491.

(22) *Supra*, p. 492. On trouverait dans la tradition chrétienne quantité de textes allant dans le même sens.

(23) Cf. *supra*, p. 146-152, 168-172, 310, 366-367, 372, 391, 438-443.

un sens littéral vrai, et qu'inversement la vérité littérale n'interdit pas la possibilité de l'interprétation symbolique, mais la fonde et la renforce. Voilà une notation qui, pour le sens, rejoint une idée fondamentale de l'allégorie chrétienne. Il reste que des témoignages de ce genre sont rares sous une plume païenne, et qu'ils ne sauraient de toute façon concerner qu'une portion minime des récits d'Homère et d'Hésiode : dans son ensemble, la tradition allégoriste grecque continue à regarder sa mythologie comme une construction dont le caractère didactique commande qu'elle soit fictive.

D'autre part, si l'on veut conserver sa validité incontestable à l'opposition de la Bible et de la mythologie conçue comme celle d'une histoire et d'un récit, il convient de lui apporter quelques atténuations du côté chrétien également. Car il n'a pas échappé aux premiers exégètes que la Bible, malgré le degré éminent de son historicité, n'est pas de l'histoire brute, mais de l'histoire racontée. De plus, la dualité si fréquente de l'*historia* et de l'*allegoria* ne doit pas être majorée ; le plus souvent, elle ne concerne pas l'« histoire » dans le sens strict où l'on prend ce mot aujourd'hui, et ne signifie rien d'autre que l'opposition de la lettre et de l'esprit. Il est vrai que la forme la plus authentique de l'allégorie chrétienne (que l'on rencontrera dans un moment sous le nom de « typologie ») porte sur les éléments historiques de l'Ancien Testament ; toutefois, la Bible ne comporte pas seulement des livres d'histoire, mais aussi des dispositions législatives, des poèmes d'amour, des recueils gnomiques, des cantiques spirituels, voire des fables, tous genres littéraires peu historiques auxquels s'applique également l'interprétation allégorique. Un seul exemple ; dans le *De trinitate*, immédiatement avant le texte cité plus haut (24), Augustin évoque le verset des *Proverbes* (30, 15) : « La sangsue avait trois filles » ; c'est bien pour lui une allégorie, quoique obscure et énigmatique, *aenigma, obscura allegoria*, à interpréter comme telle ; mais qui ne voit qu'on est ici à cent lieues de l'*allegoria in facto* de type paulinien ? Il s'agit par conséquent d'une simple *allegoria in uerbis*, comme la Bible en contient bien d'autres (*et quaecumque similia*) (25). En d'autres termes, l'allégorie chrétienne ne se réduit pas à l'interprétation allégorique d'une histoire, bien que cette dernière forme en soit le constituant essentiel. Enfin, s'il est vrai que la liaison entre la portée historique de la Bible et son importance allégorique soit reconnue par la tradition chrétienne primitive (c'est, de fait, incontestable), l'est-elle également par tous ? On ne peut oublier qu'aux yeux d'Origène (pour ne parler que de lui), l'Écriture comporte « d'innombrables épisodes, écrits comme s'ils étaient

(24) *Supra*, p. 498 et note 20.
(25) *De trin*, XV 9 (15) 25-27, p. 481-482.

arrivés, mais qui ne sont pas arrivés au sens littéral » (26) ; il est à craindre qu'une prise de position aussi nette, répétée d'ailleurs plusieurs fois, ne soit insuffisamment corrigée par cent. formules du même auteur assurant que les textes bibliques historiquement valables sont « beaucoup plus nombreux » que les autres (27). Le moins que l'on puisse dire est qu'Origène ne croit pas que le contenu spirituel de la Bible puisse toujours être supporté par une signification historique valable, et qu'il se distingue ainsi notablement de la tradition chrétienne des premiers siècles, spécialement de saint Augustin, beaucoup plus circonspect sur ce point. Divers rapprochements montreraient que l'allégorèse origénienne, malgré son originalité profonde, n'avait pas répudié toutes les catégories religieuses grecques ; la distinction entre la lettre et l'esprit de l'Écriture notamment, sur laquelle Origène a construit son herméneutique, ne s'opposait pas totalement à la distinction cynico-stoïcienne de l'apparence et de la vérité : même dans le cas le plus favorable où la lettre est vraie, l'esprit demeure plus vrai que la lettre. On n'oubliera pas cependant que les positions extrêmes d'Origène ne se confondent pas avec la tradition, qui les a durement clouées au pilori ; dans son ensemble, l'allégorisme chrétien définissait son objet biblique par la « vérité de l'histoire », et, opposant cette historicité au caractère fictif des narrations mythologiques, manifestait d'abord son originalité radicale.

IV. — DE L'ALLÉGORIE A LA TYPOLOGIE

La nouveauté n'apparaît pas moindre si, pour reprendre une dernière fois le schéma dégagé au début de cette étude, l'on quitte (II) pour aborder (III), en d'autres termes si l'on considère, non plus l'objet auquel s'applique l'allégorie chrétienne et la représentation qu'elle s'en forme, mais le sens qu'elle y découvre et le cheminement qui la conduit à ce résultat.

D'un ensemble de récits tenus très généralement pour imaginaires, l'allégorie hellénistique dégageait un enseignement sans âge qu'elle considérait *sub specie aeternitatis*, sans soupçonner la notion d'un développement irréversible. L'allégorie chrétienne au contraire discerne, dans la trame d'un tissu historique, une signification qui est elle-même une histoire ; au didactisme, elle

(26) *De principiis* IV 3, 1, éd. Koetschau, p. 324, 8-9 ; voir sur ce texte R. P. C. Hanson, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, London 1959, p. 239-241, et aussi mon article ' *Mysteria* ' et ' *Symbola* '..., p. 20-21 et notes.

(27) *Ibid.* IV 3, 4, p. 329, 11-13.

substitue le prophétisme ; à l'interprétation éterniste, le souci du temps historique et de l'avènement du salut ; déjà le Nouveau Testament lit l'Ancien au présent et au futur, et les données qu'il y démêle ne sont rien moins que « des sortes d'essences ou d'idées intemporelles » (28). Bien plus que la dialectique de la lettre et de l'esprit, dont la pureté est contestable et l'originalité amoindrie par des séquelles platoniciennes, c'est celle de la « vétusté » et de la « nouveauté » qui spécifie l'allégorie chrétienne. L'axe autour duquel s'opère ce retournement radical est à situer entre l'allégorèse de Philon d'Alexandrie et l'herméneutique paulinienne, l'une façonnée par toute la culture classique, l'autre indemne de tout emprunt profane. Il faut ajouter que l'allégorie chrétienne, pour arriver à ce résultat sans précédent, a dû repenser sur de nouvelles bases la relation du signe et du signifié, et en particulier transformer la notion classique d'image ou de symbole en celle de « type » de la personne et du rôle de Jésus. Voilà pourquoi, bien qu'il manque de garants très anciens, le terme de « typologie » semble très préférable à celui, trop général, d'« allégorie » pour désigner la pratique proprement chrétienne de l'exégèse spirituelle.

Cette ouverture au temps de l'histoire définit l'essence de la nouvelle allégorie et l'abandon des catégories anciennes. C'est ce que l'on verra tout à loisir dans un second appendice.

(28) Comme le remarque H. DE LUBAC, *A propos de l'allégorie chrétienne*, p. 30 ; sur la notion et le mot de « typologie », on peut voir encore mon *Dante*..., p. 45-50.

APPENDICE II

LE TEMPS ET LE MYTHE*

I. — LA SOLIDARITÉ DU MYTHE ET DU TEMPS

Plotin a bien montré comment le mythe, de par sa nature, introduit nécessairement le temps dans des domaines qui, en réalité, ne le comportent pas, et donne pour successifs des êtres qui n'ont d'ordre que celui de leur dignité : « Les mythes, s'ils sont vraiment des mythes, doivent séparer dans le temps les circonstances du récit, et distinguer bien souvent les uns des autres des êtres qui sont confondus et ne se distinguent que par leur rang ou par leurs puissances » (1). Cette constatation est moins « curieuse » qu'on ne l'a dit (2) ; elle ne fait qu'enregistrer la nature discursive du mythe comme récit, et l'opposer au caractère supra-temporel de la procession des hypostases. Aussi bien, on la retrouve en substance sous la plume d'un contemporain de l'empereur Julien, Sallustius, qui, après une interprétation philosophique du mythe de Cybèle et d'Attis, écrit : « Ces choses n'ont pas eu lieu à un moment quelconque, elles existent toujours : l'intellect voit tout l'ensemble d'une seule vue, c'est le discours qui établit une succession d'événements premiers et seconds » (3).

Quand il écrit la phrase qui vient d'être citée, Plotin a en vue le mythe platonicien de la naissance d'Éros (*Banquet*, 203 *a* sq.), dont il a longuement traité dans les pages qui précèdent. C'est donc en continuant de penser à ce mythe qu'il poursuit : « Car les discours font naître des êtres qui n'ont pas été engendrés, et ils séparent des êtres qui n'existent qu'ensemble » (4). Mais il est clair que

* Article publié d'abord dans *Les Études philosophiques*, 17, 1962, p. 55-68.

(1) *Enn.* III, 5, 9, 24-26, éd. Henry-Schwyzer, p. 332 ; trad. Bréhier, p. 86.

(2) BRÉHIER, trad. citée, p. 86, n. 1.

(3) *De dis et mundo*, 4, 9, trad. Festugière (*Trois dévots païens*, Paris, 1944, III : SALLUSTIUS, *Des Dieux et du Monde*), p. 25.

(4) *Enn.* III, 5, 9, 26-28, p. 332 ; je m'écarte légèrement de la traduction Bréhier, p. 86, qui entend λόγοι comme les « raisonnements » de Platon par opposition à ses mythes ; or, tout indique qu'il continue de s'agir des mythes

ces réflexions sont applicables à tous les mythes, et au premier chef à celui qui raconte la naissance du monde dans le *Timée*. On sait que l'interprétation du mythe cosmogonique du *Timée* a fait couler beaucoup d'encre dans l'Antiquité ; chacun se rendait compte que Platon avait assigné au monde un commencement temporel ; mais était-ce là l'expression de la vérité ontologique ? Ou bien était-ce simplement une façon de parler exigée par le mythe, qui est contraint d'étaler dans le temps des événements qui, en réalité, ont eu lieu hors du temps ? Les deux interprétations ont eu leurs défenseurs : la première, qui prend le mythe à la lettre et tient que Platon a véritablement cru à la génération temporelle de l'univers, eut la faveur d'Aristote, de l'école épicurienne, de Plutarque, d'Atticus, et de la plupart des auteurs chrétiens ; la seconde, qui exclut le temps de la cosmogonie platonicienne et met toutes les affirmations pouvant faire croire le contraire sur le compte du « genre littéraire » mythique, fut celle de l'ancienne Académie (Xénocrate disait que Platon avait ainsi parlé uniquement διδασκαλίας χάριν), de la plupart des représentants du moyen platonisme, de tous les néoplatoniciens jusqu'à Boèce (5).

C'est dire qu'elle est aussi celle de Plotin. Le mythe, observe-t-il, se raconte à l'imparfait, qui est la façon de parler commandée par ses implications temporelles ; ne soyons donc pas dupes quand Platon, dans un souci de pédagogie, applique cette tournure à des réalités éternelles : « Quant à la phrase du *Timée* (29 *e*) : le démiurge ' était bon ', l'imparfait a rapport à la notion de l'univers sensible ; il veut dire que, grâce à ce qui est au-dessus de lui, l'univers n'existe pas à partir d'un certain moment ; et ainsi le monde ne peut avoir eu un commencement dans le temps ; c'est le seul fait d'être cause qui donne à l'être son antériorité. Platon emploie pourtant l'imparfait pour éclaircir les idées (δηλώσεως χάριν) ; mais il se reprend lui-même, en disant qu'il n'est pas correct de l'employer à propos des êtres qui possèdent ce que l'on conçoit sous le mot d'éternité » (6).

C'est à sa structure foncièrement temporelle que le mythe doit d'être un précieux instrument d'analyse et d'enseignement ; chaque fois qu'il s'agit de comprendre et de faire comprendre en décomposant mentalement des notions enchevêtrées, le mythe a tout

platoniciens, qui sont par excellence des λόγοι au sens de « discours », comme le dit Sallustius dans le texte qui vient d'être rappelé.

(5) J'ai essayé de retracer l'histoire de ces discussions sur le caractère temporel ou intemporel de la cosmogonie du *Timée* dans la première partie d'un ouvrage qui paraîtra prochainement, probablement sous le titre *Théologie cosmique et théologie chrétienne*. En attendant, voir Cl. BAEUMKER, *Die Ewigkeit der Welt bei Plato*, dans *Philosophische Monatshefte*, 23, [illegible], p. 513-529, et H. LEISEGANG, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XIII, 4, Münster, 1913.

(6) *Enn*. III, 7, 6, 50-57, p. 377-378 ; trad., p. 134-135.

naturellement son rôle ; à l'usager de se rappeler que ce pouvoir séparateur n'est qu'un artifice qui n'altère en rien la simultanéité du réel : « L'âme de l'univers mérite sans doute d'être considérée la première, ou plutôt il est nécessaire de commencer par elle. Mais il faut bien penser que, si nous concevons cette âme comme entrant dans un corps et comme venant l'animer, c'est dans un but d'enseignement et pour éclaircir notre pensée (διδασκαλίας καὶ τοῦ σαφοῦς χάριν) ; car, à aucun moment, cet univers n'a été sans âme ; à aucun moment, son corps n'a existé en l'absence de l'âme, et il n'y a jamais eu réellement de matière privée d'ordre ; mais il est possible de concevoir ces termes, l'âme et le corps, la matière et l'ordre, en les séparant l'un de l'autre par la pensée ; il est permis d'isoler par la pensée et par la réflexion les éléments de tout composé » (7). Pour user correctement de l'instrument mythique, il faudra donc resserrer la distension temporelle qu'il opère pour notre bénéfice, recomposer en ὁμοῦ ce qu'il a décomposé en πρότερον et ὕστερον : « Mais, après nous avoir instruits comme des mythes peuvent instruire, ils nous laissent la liberté, si nous les avons compris, de réunir leurs données éparses » (8).

Le mythe étale, selon la succession du discours, des réalités simultanées ; il prête un commencement à l'univers éternel ; il parle à l'imparfait quand la vérité demanderait l'aoriste ; il permet d'apprendre et d'enseigner parce qu'il décompose les difficultés, mais sous réserve de restituer l'unicité complexe du réel : autant de façons concourantes d'affirmer que le temps est inséparable du mythe.

II. — LE MYTHE ET LE TYPE

Ces analyses de Plotin (qui peut être regardé, de ce point de vue, comme le représentant de toute la tradition grecque) semblent au premier abord heurter des idées communément admises. On a souvent tenté, en effet, de situer au plus juste l'opposition fondamentale que l'on discerne entre la façon dont l'Antiquité païenne interprétait ses mythes et l'exégèse figurée à laquelle les chrétiens des premiers siècles soumettaient l'Ancien Testament. Or, voici où l'on perçoit en général la distinction la plus tranchée : chaque fois que les Grecs païens soupçonnent dans les mythes un enseignement théorique, il s'agit de vérités intemporelles envisagées *sub specie aeternitatis* ; au contraire, lorsque les chrétiens interprètent spirituellement la Bible juive, c'est pour en dégager les linéaments de l'histoire du salut,

(7) *Enn.* IV, 3, 9, 12-20, p. 25 ; trad., p. 75.
(8) *Enn.* III, 5, 9, 28-29, p. 332 ; trad., p. 86.

principalement sous la forme de « types » (9) de la personne et de l'œuvre de Jésus (10). D'un côté, une allégorie à prétention éterniste, pour laquelle la notion d'un intervalle de temps entre le mythe et sa signification n'a aucun sens, pas plus qu'elle n'en aurait entre une fable d'Ésope et sa moralité. De l'autre, une « typologie » de structure historique, qui attache une importance fondamentale au déroulement temporel séparant le type de l'« antitype » (11).

Comme toutes les distinctions fortement marquées, celle-ci comporte des exceptions qui l'atténuent. D'une part, nombre d'auteurs chrétiens ajoutent, à la pratique de la typologie solidaire de l'histoire, celle de l'allégorie détachée du temps, qu'ils appliquent, non plus, il va de soi, aux mythes, mais à la Bible (12). D'autre part, on peut discerner dans la religion grecque une certaine conscience de l'accomplissement temporel, qui n'est pas sans rappeler la perspective typologique, et qui, à ce titre, a frappé Schelling : ainsi les mystères, qui promettent aux initiés un Dieu futur, seraient dans l'hellénisme l'homologue du prophétisme juif, et le nom même d'Éleusis exprimerait l'« avent » du Dieu spirituel (13). Mais, moyennant ces nuances, l'opposition apparaît bien fondée entre l'interprétation allégorique, qui dégage des mythes une signification sur laquelle le temps n'a pas de prise, et l'interprétation typologique, qui

(9) C'est le mot même dont se sert saint Paul pour dire que le personnage d'Adam préfigure celui de Jésus : τύπος τοῦ μέλλοντος (*Rom.*, 5, 14).

(10) Cf. J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953, p. 136-137 : « Il faut soigneusement distinguer cette typologie, qui est une symbolique historique, de l'allégorisme pratiqué par Philon et repris par certains Pères de l'Église. Celui-ci apparaît comme une reviviscence de la symbolique cosmique qui évacue l'aspect historique » ; — H. de Lubac, *A propos de l'allégorie chrétienne*, dans *Recherches de science religieuse*, 47, 1959, p. 30 : « Pas plus que les τυπικά ou les συμβολικά de l'Ancien Testament ou de la lettre évangélique ne sont apparence trompeuse, les ἀληθινά ou les νοητά du Nouveau Testament ou des fins dernières ne sont des sortes d'essences ou d'idées intemporelles ».

(11) Dans le Nouveau Testament, l'ἀντίτυπος est l'objet signifié par le τύπος : l'arche étant le type du baptême, le baptême est l'antitype de l'arche (I *Petri*, 3, 21).

(12) C'est par exemple le cas d'Origène, qui professe, *In Iohann.*, X, 18 (13), 110, que les réalités historiques de l'Écriture sont le type, non pas d'autres réalités historiques, mais de réalités intelligibles. Aussi J. Daniélou, *Message évangélique et Culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles* (= *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, II), Tournai, 1961, p. 262-263, peut-il écrire à propos de cet auteur : « On voit comment le caractère historique de la typologie paulinienne est remplacé par un allégorisme littéraire [...] Les événements et les institutions passées ne sont plus figures d'autres événements et d'autres institutions à venir, mais les réalités visibles, le corps, sont symboles de réalités invisibles, aussi bien passées que présentes ou futures. La typologie historique est déplacée dans une symbolique verticale, ce qui caractérise la gnose hellénisée ».

(13) Cf. Vl. Jankélévitch, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, 1932, p. 14-15.

découvre dans l'Ancien Testament la préfiguration d'une histoire à venir.

On voit clairement duquel de ces deux côtés se situe la prise en considération du temps. Mais que deviennent alors les affirmations de Plotin, qui ont paru si convaincantes, sur la solidarité du mythe et du temps ? En fait, l'obstacle n'est qu'apparent, et il suffit pour le dissiper d'une simple distinction. Lorsque Plotin montre l'intervention inévitable du temps dans le mythe, il vise assurément le mythe en tant qu'écrit ou raconté, c'est-à-dire l'*expression* mythique ; c'est elle qui, dans la mesure où elle est discours, introduit nécessairement l'avant et l'après dans une réalité qui peut être *tota simul*. En revanche, quand on dit que l'exégèse allégorique des mythes se désintéresse ordinairement du temps, on se place à un tout autre point de vue, qui est celui de l'*interprétation* mythique : on ne songe pas à nier que la structure du mythe soit temporelle, on prétend que sa signification ne l'est pas ; Plotin lui-même ne disait pas autre chose quand il recommandait, pour retrouver le réel à partir du mythe, c'est-à-dire pour l'interpréter, de resserrer la distension qu'il opère, autrement dit d'en éliminer le temps. Inséparable de l'expression mythique, le temps cesse de jouer un rôle dans l'interprétation du mythe, par laquelle on découvre, dans un récit de structure temporelle, une signification intemporelle.

Mais une dualité tout à fait analogue, quoique de sens contraire, s'observe à propos du type. Car le type n'est pas un discours, parlé ou écrit ; il est un personnage, un objet, un animal, un événement : Adam, l'arche de Noé, le bouc émissaire, la traversée de la Mer Rouge, etc. Par elle-même, l'insertion temporelle du type n'a aucune importance ; deux personnages ou deux événements séparés par dix siècles peuvent revêtir l'un et l'autre exactement la même signification typologique. Disons donc que le type lui-même, en tant que signe expressif, est indifférent au temps comme à l'histoire. Mais le temps s'introduit à la première place dès qu'il s'agit de dégager la signification du type ; car un certain déroulement historique est indispensable entre le moment propre au type et l'avènement de ce qu'il signifie. Le prêtre Melchisédech est un contemporain d'Abraham (*Genèse*, 14, 18-20), dont le sacerdoce est regardé comme le type du sacerdoce de Jésus (*Épître aux Hébreux*, 7, 1 sq.) ; il appartient donc à une époque fort éloignée de celle de Jésus ; mais il aurait pu en être beaucoup plus proche, sans que cela modifiât en rien sa valeur de type. Ce qui est nécessaire, c'est que le type et ce qu'il signifie (son antitype) soient séparés par un segment historique privilégié, qui n'est autre que l'écart entre l'ancienne et la nouvelle Alliance, entre la promesse du Messie et son avènement. Une fois assuré ce hiatus temporel, le type et le signifié peuvent être quasi contemporains selon le calendrier ; Jean-Baptiste, précurseur, mais aussi cousin de Jésus, doit être regardé

comme l'un de ses types ; mais c'est uniquement dans la mesure où Jean-Baptiste appartient encore à l'Ancien Testament, où il est le dernier des patriarches.

On voit alors tout ensemble l'affinité et la contradiction qui existent, sous l'angle du temps, entre l'interprétation allégorique des mythes et l'interprétation typologique de l'Écriture. Solidaire du temps discursif, l'expression mythique doit en être purgée pour livrer ce qu'elle signifie ; c'est le travail de l'interprétation allégorique, qui dé-temporalise le mythe et en dégage le sens intemporel ; ce système de relations pourrait être représenté par le schéma suivant :

$$\begin{cases} \text{mythe} = \text{signifié} + \text{temps} \\ \text{signifié} = \text{mythe} - \text{temps.} \end{cases}$$

De lui-même indépendant du temps, le type ne reçoit de sens que par la fécondité d'un développement temporel qui est proprement l'histoire du salut ; c'est l'interprétation typologique qui, par l'addition de cette perspective historique, oriente le type vers sa signification ; cette brève analyse pourrait se résumer dans la formule :

$$\begin{cases} \text{signifié} = \text{type} + \text{temps} \\ \text{type} = \text{signifié} - \text{temps.} \end{cases}$$

III. — LE MYTHE COMME NÉGATION DU TEMPS

Il est une autre difficulté à laquelle se heurtent les analyses de Plotin. Les rapports du temps et du mythe ont fait depuis cinquante ans l'objet de nombreuses études de la part des historiens des religions, dont la conclusion est unanime. Tel un personnage du théâtre de Gabriel Marcel, le mythe pourrait nous dire : « Mon temps n'est pas le vôtre ». De fait, les ethnologues observent que la simple narration d'un mythe ou la célébration d'un rite mythique provoque une rupture dans le temps historique courant et un retour au temps sacré ou Grand Temps. Cette constatation a été parfaitement résumée par M. Eliade : « Un mythe raconte des événements qui ont eu lieu *in principio*, c'est-à-dire ' aux commencements ', dans un instant primordial et atemporel, dans un laps de *temps sacré*. Ce temps mythique ou sacré est qualitativement différent du temps profane, de la durée continue et irréversible dans laquelle s'insère notre existence quotidienne et désacralisée [...] En un mot, le mythe est censé se passer dans un temps — si on nous permet l'expression — intemporel, dans un instant sans durée » (14) ; et encore : « Tout aussi importante est [...] l'abolition du temps par l'imitation

(14) *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, collection « Les Essais », 60, Paris, 1952, p. 73-74.

des archétypes et par la répétition des gestes paradigmatiques. Un sacrifice, par exemple, non seulement reproduit exactement le sacrifice initial révélé par le dieu *ab origine*, au commencement des temps, mais encore il *a lieu* en ce même moment mythique primordial ; en d'autres termes, tout sacrifice *répète* le sacrifice initial et *coïncide* avec lui. Tous les sacrifices sont accomplis au même instant mythique du Commencement ; par le paradoxe du rite, le temps profane et la durée sont suspendus [...] Il y a abolition implicite du temps profane, de la durée, de l''histoire', et celui qui reproduit le geste exemplaire se trouve ainsi transporté dans l'époque mythique où a eu lieu la révélation de ce geste exemplaire [...] Le pêcheur mélanésien, lorsqu'il part en mer, *devient* le héros Aori et se trouve projeté dans le temps mythique, au moment où a eu lieu le voyage paradigmatique » (15).

Ces deux pages d'Eliade montrent bien comment le mythe d'une part, le rite de l'autre, substituent au temps banal un temps d'une qualité différente (16). Cette substitution apparaît en pleine lumière dans l'existence des calendriers, qui presque tous sont d'origine religieuse. Le calendrier consacre en effet l'invasion du temps laïque par le temps sacré ; il insère dans le temps profane un canevas qui rassemble les événements les plus marquants du temps religieux. Dès lors, chaque jour se trouve tissé dans deux temps bien différents : il est le jour où tels événements se produisent dans le monde ; mais il est aussi celui où l'on célèbre la mémoire de tel moment de l'histoire sacrée, c'est-à-dire où on le revit. De là deux sortes de datation possibles, l'une laïque, l'autre sacrée ; le *Mémorial* de Pascal, par exemple, comporte les deux références : lundi 23 novembre 1654, et jour de saint Clément, pape et martyr. Comme l'écrit G. Gusdorf, « le temps liturgique consacre l'effacement du réel historique devant le Grand Temps cosmogonique » (17).

(15) *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, collection « Les Essais », 34, Paris, 1949, p. 64-66. On trouverait des observations identiques dans M. LEENHARDT, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, collection « La Montagne Sainte-Geneviève », Paris, 1947, p. 97-118 ; G. VAN DER LEEUW, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, trad. française, dans « Bibliothèque scientifique », Paris, 1948, p. 375-379 ; M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, même collection, Paris, 1949, p. 332-349 ; R. CAILLOIS, *L'homme et le sacré*[2], collection « Les Essais », 45, Paris, 1950, p. 127-150.

(16) Peut-être ces deux temps hétérogènes n'étaient-ils pas suffisamment distingués par É. BRÉHIER quand il écrivait, dans un article célèbre : « Le mythe a donc un rapport essentiel au temps ; il est une conception historique des choses, je veux dire une conception qui considère le moment présent dans sa liaison avec une série d'événements passés qu'il imagine : le mythe crée, par imagination, la courbe dont le moment présent est un point » (*Philosophie et mythe*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 22, 1914, p. 365).

(17) *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, dans « Bibliothèque de Philosophie scientifique », Paris, 1953, p. 73.

Le dernier mot de cette citation attire l'attention sur une remarque importante. En effet, si l'institution même des calendriers manifeste l'intrusion du temps mythique dans le temps historique, il est dans le calendrier une période pour laquelle ce phénomène est particulièrement perceptible. C'est le Nouvel An, que la plupart des religions archaïques célèbrent par un cérémonial spécial axé sur les mythes cosmogoniques. La religion babylonienne fait apparaître cette pratique avec toute la netteté souhaitable : l'année y était inaugurée par la fête d'*Akitou*, qui comportait essentiellement une récitation du poème de la création ou *Enuma elish* ; on revivait ainsi le combat soutenu contre le monstre marin Tiamat par le dieu Mardouk et la victoire de celui-ci, qui était suivie de la création de l'univers à partir des lambeaux du corps de Tiamat (18). Or, les historiens s'accordent à penser que cette évocation de la naissance du monde au moment de la naissance de l'année ne se bornait pas au simple rappel d'un événement passé par rapport auquel les auditeurs eussent gardé leurs distances ; il s'agissait véritablement d'une réactualisation du mythe cosmogonique, par laquelle le temps sacré congédiait le temps profane et s'installait à sa place pour quelques jours (19).

Aussi bien, peut-être devrait-on parler, non pas de la substitution d'un temps à un autre, mais purement et simplement de l'abolition du temps. On a souvent observé que la plupart des mythes, pour ne pas dire tous les mythes (20), ont pour terrain d'élection l'extrême du passé ou l'extrême du futur ; ils sont des genèses ou des apocalypses ; d'un côté comme de l'autre, leurs références chronologiques se perdent dans les formules les plus vagues : *in principio, in illo tempore, olim*, à l'âge d'or, « il était une fois ». Les expressions dont on use pour caractériser le prétendu temps mythique sont révélatrices à cet égard : temps « atemporel » ou « intemporel », avons-nous lu sous la plume d'Eliade. Peut-être est-il plus simple et plus vrai de dire que le mythe se place résolument hors du temps, avant que le temps n'ait commencé ou après qu'il aura pris fin. Il n'est pas impossible que la prise en considération de ce caractère extra-temporel du mythe aide à comprendre l'indifférence de la « mentalité primitive » pour certains aspects tenus pour constitutifs de notre raison ; on se rappelle les discussions passionnées soulevées par ce problème voilà quelques décennies ; mais, à

(18) Cf. E. O. JAMES, *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien*, trad. française, dans « Bibliothèque historique », Paris, 1960, p. 52-56.

(19) Cf. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour...*, p. 89-94.

(20) « Les mythes, quels qu'ils soient, sont des mythes d'origine ou des mythes eschatologiques », écrit H. HUBERT, *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, dans H. HUBERT et M. MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions* (*Travaux de l'Année sociologique*), Paris, 1909, p. 192.

supposer que l'univers mythique échappe à la catégorie du temps, on conçoit que les peuples archaïques, qui vivent en partie dans un tel univers, soient moins conditionnés que d'autres par cette « forme a priori de la sensibilité », et ne répugnent pas à des attitudes mentales (par exemple, d'identification) surprenantes pour nous. De toute façon, nous voilà, avec cette notion du mythe soustrait au temps, aux antipodes des analyses de Plotin ; on ne dispose même plus, cette fois-ci, de la ressource de distinguer entre l'expression du mythe et son interprétation ; car les historiens des religions, tout comme le philosophe néoplatonicien, font porter leurs observations sur l'essence même du mythe, préalablement à toute considération de sa signification.

Avant d'en venir à l'examen de cette difficulté, on doit remarquer que le phénomène de détemporalisation n'est pas réservé à la conscience mythique ; il semble être une constante de l'attitude religieuse, et se manifester dans les formes les plus hautes de la vie spirituelle, qui, sur ce point, plongent leurs racines dans les profondeurs de l'âme. Nous avons déjà effleuré cette perspective à propos des calendriers et des cycles liturgiques ; mais on en trouverait bien d'autres illustrations. On sait par exemple que l'une des bases de la théologie chrétienne est la conviction que le Christ est mort une fois pour toutes, ἐφάπαξ (21) : « il est mort une seule fois pour nos péchés », dit la *I*re *Épître de Pierre*, 3, 18 ; « ressuscité des morts, il ne meurt plus », ajoute l'*Épître aux Romains*, 6, 9. Ce qui n'a pas empêché Pascal d'écrire, dans un texte célèbre, que « Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde » (22). Est-ce à dire que Pascal heurte le Nouveau Testament ? En réalité, il faut voir sous ce dissentiment apparent une unité profonde. Car on peut penser que la mort de Jésus, en même temps qu'elle s'est inscrite, certes, dans le temps historique, se situe aussi, et bien davantage, hors de lui, dans un temps proprement religieux ; en conséquence, chaque fois que le fidèle évoque la mort de Jésus, il s'évade de la trame temporelle quotidienne, et il réactualise cette mort, comme s'il était lui-même présent corporellement au pied de la Croix. Les textes dogmatiques ne disent d'ailleurs pas autre chose, qui précisent que le sacrifice de la Messe n'est pas seulement la représentation ou la mémoire du sacrifice de la Croix, mais bien, sous une forme différente, sa reproduction identique, l'un et l'autre constituant un *sacrificium singulare* (23). Cette répétition parfaite,

(21) *Rom.*, 6, 10 ; *Hebr.*, 7, 27 ; 9, 12 ; 10, 10. Sur cette notion, on verra O. CULLMANN, *Christ et le temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, dans « Série théologique de l'actualité protestante », Neuchâtel-Paris, 1947, p. 86-92.

(22) *Pensées*, n° 553, éd. Brunschvicg *minor*, p. 575.

(23) Cf. Concile de Trente, Session XXII (17 septembre 1562), dans H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*[18], 940, p. 332 : « in diuino hoc

à des siècles de distance, d'un événement d'ailleurs unique ne peut se concevoir que dans la perspective d'un temps différent du temps profane et se substituant à lui dans la circonstance, d'un temps « intemporel » et que l'on ne nomme ainsi que faute d'un meilleur mot.

IV. — MYTHE PENSÉ ET MYTHE VÉCU

Mais, au vrai, les historiens des religions et Plotin parlent-ils bien du même mythe ? Rien n'est moins sûr. Car nous avons vu que Plotin est surtout sensible à la ressemblance du mythe et du discours, et c'est ce qui lui fait craindre que le mythe ne soit inadéquat aux réalités éternelles. De plus, il a construit sa théorie sur des mythes platoniciens, qui n'étaient pas tant le récit d'histoires divines qu'une façon commode d'enseigner les vérités les plus difficiles ; c'est dire que la signification de ces mythes lui importait bien plus que les mythes eux-mêmes, réduits au rôle d'un simple langage. Pour cette raison même, Plotin ne pouvait enfin voir dans le mythe qu'un auxiliaire expressif provisoire, voué à disparaître une fois percée à jour la vérité transmise par son moyen, et auquel il s'est d'ailleurs bien gardé, pour sa part, de recourir. Il eût certainement acquiescé à la définition classique de P. Valéry, qui condense justement ces trois aspects : « *Mythe* est le nom de tout ce qui n'existe et ne subsiste qu'ayant la parole pour cause. Il n'est de discours si obscur, de racontar si bizarre, de propos si incohérent à quoi nous ne puissions donner un sens. Il y a toujours une supposition qui donne un sens au langage le plus étrange [...] Ce qui périt par un peu plus de précision est un mythe. Sous la rigueur du regard, et sous les coups multipliés et convergents des questions et des interrogations catégoriques dont l'esprit éveillé s'arme de toutes parts, vous voyez les mythes mourir, et s'appauvrir indéfiniment la faune des choses vagues » (24).

Or, aucun des caractères du mythe ainsi défini ne convient à celui qui fait l'objet des enquêtes des ethnologues. Car ce mythe-ci est irréductible au discours ; sans doute est-il généralement évoqué par des récitations ; mais il se manifeste tout aussi bien dans la célébration de rites où le mime se substitue à la parole. D'autre part, on ne peut dire que le mythe des historiens des religions soit porteur d'une signification notionnelle dont il serait le revêtement imagé ;

sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit » ; pour *singulare sacrificium*, cf. *ibid.*, 937 *a*, p. 330.

(24) *Petite lettre sur les mythes*, dans *Variété II*, Paris, 1929, p. 249-251.

il ne se prête pas au dédoublement du signe et du signifié, et, si l'on peut dire, il ne représente que lui-même ; selon la forte expression de Schelling, il n'est pas *allégorie*, mais *tautégorie* (25). En troisième lieu, le mythe des religions archaïques a une fonction vitale : il assure l'insertion équilibrée de l'homme des sociétés primitives dans son univers (26) ; à ce titre, il est naturellement irremplaçable, et ne disparaît qu'avec la civilisation élémentaire dont il est le centre.

Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait aucun échange entre ces deux notions du mythe. On peut concevoir que des illuminés, oubliant que le mythe discursif n'existe qu'en vue de sa signification, en viennent à le prendre à la lettre comme style de vie et projettent un pèlerinage à la caverne de Platon. Mais c'est le passage inverse qui se vérifie le plus souvent : sur les lieux mêmes de sa naissance, il arrive que le mythe religieux se coupe de son emploi primitif, se transforme en un objet de connaissance, et soit projeté par exemple en histoire légendaire ; que dire de son exportation dans les valises des voyageurs et de son arrivée chez les amateurs de *mirabilia*, qui le dévitalisent plus sûrement encore en y cherchant un sens caché ! Cette double dégénérescence du mythe vécu a été bien décrite par G. Dumézil (27). Mais les communications qui peuvent s'établir d'un type de mythe à l'autre ne les empêchent pas d'être de nature radicalement différente ; rien d'étonnant alors s'ils entretiennent avec le temps des relations opposées.

V. — LE TEMPS COMME MYTHE

Il n'en va pas des relations comme des distances : la relation du mythe au temps n'est pas nécessairement la relation du temps au mythe. Nous avons examiné jusqu'ici la première ; il reste à dire un mot de la seconde ; un mot en forme d'interrogation : la notion du temps ne serait-elle pas apparentée à la nature du mythe ?

De cent façons diverses, on a exprimé que le temps échappe à la perception directe. On l'a parfois regardé comme une pièce de l'équi-

(25) *Introduction à la philosophie de la mythologie*, VIII[e] leçon, trad. française, dans « Bibliothèque philosophique », Paris, 1945, I, p. 238. Sur le problème des rapports du sens et du mythe, voir G. VAN RIET, *Mythe et vérité*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 58, 1960, p. 15-87.

(26) Cf. G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique...*, p. 11-19.

(27) *Temps et mythes*, dans *Recherches philosophiques*, 5, 1935-1936, p. 235 : « Fréquemment, au cours de l'*évolution* religieuse, le mythe tend à se détacher et à vivre d'une vie propre, hors du contrôle qu'assurait son ancienne utilisation pratique. A la limite, il devient soit de l'histoire, soit de la littérature ».

pement mental antérieur à toute expérience (Kant). Plus souvent, on a vu en lui le résultat d'une construction édifiée à partir d'éléments différents de lui. On a cru trouver ce matériel originaire dans l'expérience immédiate de la durée qualitative (Bergson). Ou bien dans la saisie de l'instant présent, qui serait la seule réalité véritablement accessible à la conscience et servirait à celle-ci de base pour imaginer sur le même modèle le passé comme le futur ; sur ce dernier point, les analyses de saint Augustin n'ont rien perdu de leur subtile vigueur (28) ; mais on retrouve une représentation analogue dans d'autres systèmes, par exemple dans la théologie musulmane, qui ne conçoit pas le temps comme une durée continue, mais comme un ensemble, une « voie lactée » d'instants imaginés par extrapolation de l'instant présent (29).

Il ressort de ces analyses que le temps ne serait pas le fruit d'une expérience ni la conclusion d'une démonstration, mais le résultat d'une construction, c'est-à-dire, comme l'explique Augustin, l'objet d'une croyance. A quel besoin peut obéir la construction temporelle ? Assurément à un désir d'explication. Le passé ne se borne pas à précéder le présent, mais il le produit comme sa cause efficiente ; le futur ne se borne pas à suivre le présent, mais il le justifie comme sa cause finale. Il n'est pas indifférent que, dans la plupart des langues, on use d'un même mot pour désigner le *commencement* et le *principe*, le *terme* et la *fin* ; l'ordre temporel recouvre facilement l'ordre causal, et *post hoc* s'identifie à *propter hoc*. Les stoïciens admettaient d'ailleurs le temps au nombre des causes de second rang (30), et les ariens donnaient à cette représentation une dimension théologique en faisant du Saint Esprit le temps de la création (31).

Bien qu'il soit ainsi construit dans un dessein pragmatique, le temps ne tarde pas à échapper partiellement à son constructeur. Créé par l'esprit, l'on s'attendrait que le temps soit totalement transparent pour l'esprit ; or il n'en est pas ainsi ; la notion de temps est claire pour une part, et pour une part inconnue et controversée ; on sait bien qui il est, mais on ne sait trop quel il est ; on n'hésite pas sur son identité, mais on discute sur sa nature. C'est ce que Pascal a

(28) *Confessions*, XI, 14, 17-28, 38. La célèbre doctrine augustinienne du temps serait inspirée de saint Basile, s'il faut en croire J. F. CALLAHAN, *Basil of Caesarea, a New Source for St. Augustine's Theory of Time*, dans *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 1958, p. 437-454. Voir aussi, du même auteur, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Cambridge (Mass.), 1948.

(29) Cf. L. MASSIGNON, *Le temps dans la pensée islamique*, dans *Mensch und Zeit*, = *Eranos-Jahrbuch*, 20, 1951, Zürich, 1952, p. 141.

(30) SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, 65, 11, = ARNIM, *Stoic. ueter. fragm.*, II 346 *a*, p. 120, 14 : « ponant inter causas tempus : nihil sine tempore fieri potest ».

(31) Selon BASILE, *Traité du Saint Esprit*, 2, *Patrol. graeca*, 32, 73 *C*.

bien dit dans son opuscule *De l'esprit géométrique* : « à cette expression, *temps*, tous portent la pensée vers le même objet, [...] quoique ensuite, en examinant ce que c'est que le temps, on vienne à différer de sentiment » (32). Nous venons de voir qu'Augustin et les penseurs de l'Islam composaient le temps à partir de l'instant ; une conception analogue inspirait la définition aristotélicienne et stoïcienne du temps comme mesure du mouvement. Pourtant, on n'épuise pas le temps quand on le décompose en la succession d'instants dont on a prétendu le constituer ; les arguments de Zénon contre le mouvement valent également contre le temps conçu comme une juxtaposition d'instants ; le temps déconcerte l'esprit, qui y découvre plus qu'il n'y a mis.

C'est ce qui explique que le temps provoque une répulsion, qui va du déplaisir à l'angoisse. On sait que la pensée grecque a combattu le temps en lui imposant une structure cyclique qui supprime toute possibilité de nouveauté ; le mythe de l'éternel retour, qui est hellénique en même temps qu'indien, n'est pas autre chose que la négation du temps et sa résorption dans la stabilité du monde intelligible. Encore sereine chez l'homme grec, la fuite devant le temps devient une torture pour le gnostique, qui, pour l'expliquer et le surmonter, forge des mythes extravagants. En définitive, le christianisme est bien, dans l'Antiquité, le seul système qui ait accepté le temps comme il est, au point d'en faire une pièce indispensable dans sa conception du salut (33). Ajoutons que, si les Anciens n'ont cessé de recourir au mythe pour se défendre contre le temps, ils mettaient volontiers le temps au nombre des enseignements qu'ils découvraient dans les mythes ; en particulier, il leur arrivait constamment d'ajouter au dieu Cronos l'aspiration qui lui manque pour figurer adéquatement le *chronos* (34).

On voit que le temps baigne de tous côtés dans un environnement mythique. La conclusion qui se présente à l'esprit avait été déjà tirée par Valéry 35 : « Et cependant que la vie ou la réalité se borne à proliférer dans l'instant, il [l'esprit] s'est forgé le mythe des mythes, l'indéfini du mythe, — le *Temps* [...] Songez que demain est un mythe [...] J'oubliais tout le passé... Toute l'histoire n'est faite que de pensées

(32) Éd. Brunschvicg *minor*, p. 170.

(33) On lira à ce propos les pages très éclairantes de H.-Ch. PUECH, *La gnose et le temps*, dans le recueil déjà cité *Mensch und Zeit*, p. 57-113.

(34) On trouvera la mention de quantité de mythes grecs interprétés comme l'image du temps dans l'*Index* de mon *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, collection « Philosophie de l'Esprit », Paris, 1958, p. 502-510 (c'est-à-dire *infra*, p. 564-572).

(35) *Petite lettre sur les mythes*, p. 249-253. Cet auteur avait encore bien vu la parenté du temps avec le mythe causal et explicatif : « Dans le vide

auxquelles nous ajoutons cette valeur essentiellement mythique qu'elles représentent ce qui fut. Chaque instant tombe à chaque instant dans l'imaginaire ».

du mythe du temps pur, et vierge de quoi que ce soit qui ressemble à ce qui nous touche, l'esprit — assuré seulement qu'il y a eu *quelque chose*, contraint par sa nécessité essentielle de supposer un antécédent, des ' causes ', des supports à ce qui est, ou à ce qu'il est, — enfante des époques, des états, des événements, des êtres, des principes, des images ou des histoires de plus en plus naïves [...] Toute antiquité, toute causalité, tout principe des choses sont inventions fabuleuses » (*Ibid.*, p. 254-256).

BIBLIOGRAPHIE

I. — TEXTES ANCIENS

(Cet *index* ne mentionne que les textes cités ou exploités systématiquement ; il omet ceux qui font seulement l'objet de références accidentelles. Les textes chrétiens dont l'édition n'est pas indiquée ici sont cités d'après la *P.G.* et la *P.L.* Enfin, les textes déjà portés dans l'INDEX DES SIGLES, *supra*, p. 8, ne sont pas répétés ici).

ANONYME, *Rhétorique à Hérennius* = *Incerti auctoris de ratione dicendi ad C. Herennium* libri IV, ed. FR. MARX, Lipsiae 1884.

ANONYME, *Vie de Pythagore* = ANONYMUS, *De uita Pythagorae* (*apud* PHOTIUM, *cod.* 259), dans *Iamblichi Chalcidensis De uita pythagorica liber*, recognouit TH. KIESSLING..., II, Lipsiae 1816, p. 102-122.

ANTISTHÈNE, *Fragments* = *Antisthenis fragmenta*, collegit A. G. WINCKELMANN, Turici 1842 ; à remplacer maintenant par : *Antisthenis fragmenta* collegit F. DECLEVA CAIZZI, dans *Testi e docum. per lo studio dell'Antichità*, 13, Milano-Varese 1966.

APOLLODORE, *Bibliothèque* = *Mythographi graeci*, I : *Apollodori Bibliotheca*, ... edidit R. WAGNER[2], Lipsiae, Teubner, 1926.

Lettre d'Aristéas à Philocrate = *Aristeae ad Philocratem epistula*, ... edidit P. WENDLAND, Lipsiae, Teubner, 1900 ; voir maintenant *Lettre d'Aristée à Philocrate*, éd. A. PELLETIER, dans *Sources chrétiennes*, 89, Paris 1962.

ARISTIDE, *Apologie* = *The Apology of Aristide*, edited by J. RENDEL HARRIS, with an Appendix by J. ARMITAGE ROBINSON, dans *Texts and Studies*, I, 1, Cambridge 1891.

ARISTOPHANE, *Les Grenouilles* = ARISTOPHANE, IV : ..., *Les Grenouilles*, texte établi par V. COULON et traduit par H. VAN DAELE, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1946.

ARISTOTE, *Des parties des animaux* = *Aristotelis De partibus animalium* libri quattuor, ex recognitione B. LANGKAVEL, Lipsiae, Teubner, 1868.

— *Du mouvement des animaux* = *Aristotelis De animalium motione*, edidit W. JAEGER, Lipsiae, Teubner, 1913.

— *Éthique à Nicomaque* = *The Ethics of Aristotle*, edited by J. BURNET[2], London 1904.

— *Métaphysique* = *Aristotelis Metaphysica*, recognouit W. CHRIST, Lipsiae, Teubner, 1886.

— *Métaphysique*, trad. = ARISTOTE, *La Métaphysique*, nouvelle édit... avec commentaire par J. TRICOT, I-II, dans *Biblioth. des textes philos.*, Paris, 1953.

— *Météorologiques*, trad. = ARISTOTE, *Les Météorologiques*, nouvelle trad. et notes par J. TRICOT, *ibid.*, Paris 1941.

— *Physique* = ARISTOTE, *Physique*, texte établi et traduit par H. CARTERON, I-II, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1926-1931.

— *Politique* = *Aristotelis Politica*, recognouit O. IMMISCH, Lipsiae, Teubner, 1909.

— *Rhétorique* = *The Rhetoric of Aristotle*, with a Commentary by E. M. COPE, revised and edited by J. E. SANDYS, I-III, Cambridge 1877.

Pseudo-ARISTOTE, *De mundo* = *Aristotelis qui fertur libellus De Mundo*, edidit W. L. LORIMER, Paris, Assoc. G. Budé, 1933.

ARNOBE, *Aduersus nationes* = *Arnobii Aduersus nationes libri* VII, ex recensione A. REIFFERSCHEID, dans *C.S.E.L.*, 4 ; ou mieux *Arnobii Adversus nationes* recensuit C. MARCHESI, dans *Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum*, 62, Torino, s.d.

— *Aduersus nationes*, trad. = ARNOBIUS OF SICCA, *The Case against the Pagans*, newly translated and annotated by G. E. MCCRACKEN, I-II, dans *Ancient Christian Writers*, 8, Westminster, Maryland, 1949.

ATHÉNAGORE, *Supplique pour les chrétiens* = *Athenagorae Libellus pro christianis*, recensuit ED. SCHWARTZ, dans *T.U.*, 4, 2, 1891. Et aussi ATHENAGORAS, *Legatio* and *De Resurrectione*, edit. by W. R. SCHOEDEL, collection *Oxford Early Christian Texts*, Oxford 1972.

— *Supplique pour les chrétiens*, trad. = ATHÉNAGORE, *Supplique au sujet des chrétiens*, introd. et trad. de G. BARDY, collect. *Sources chrétiennes*, 3, Paris 1943.

ATHÉNÉE, *Les Deipnosophistes* = *Athenaei Naucratitae Dipnosophistarum* libri XV, recensuit G. KAIBEL, I-III, Lipsiae, Teubner, 1887-1890.

AUGUSTIN, *Cité de Dieu* = *Augustini De ciuitate dei* libri I-XXII, ed. E. HOFFMANN, I-II, dans *C.S.E.L.*, 40, 1-2.

— *Cité de Dieu*, trad. = Saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, texte latin et trad. franç. par P. DE LABRIOLLE, I, class. Garnier, Paris 1941.

— *Cité de Dieu*, trad. = Saint AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, texte latin et trad. franç. par J. PERRET, II, class. Garnier, Paris 1946.

— *Confessions* = Saint AUGUSTIN, *Confessions*, texte établi et traduit par P. DE LABRIOLLE[3], I-II, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1947 ; voir maintenant *Les Confessions*, éd. et trad. par M. SKUTELLA, A. SOLIGNAC, E. TRÉHOREL et G. BOUISSOU, dans *Bibliothèque augustinienne*, 13 et 14, Paris 1962.

— *Contre le mensonge* = *Augustini... Contra mendacium...*, rec. I. ZYCHA, dans *C.S.E.L.*, 41.

— *Contre les académiciens* = *Augustini Contra Academicos* libri tres, rec. P. KNÖLL, dans *C.S.E.L.*, 63.

— *De l'accord des évangélistes* = *Augustini De consensu euangelistarum*, rec. FR. WEIHRICH, dans *C.S.E.L.*, 43.

— *De la Genèse à la lettre* = *Augustini De Genesi ad litteram...*, rec. I. Zycha, dans *C.S.E.L.*, 28, 1 ; voir maintenant *La Genèse au sens littéral*, éd. et trad. par A. Solignac, dans *Bibliothèque augustinienne*, 48 et 49, Paris 1972.

— *Lettres* = *Augustini Epistulae*, rec. Al. Goldbacher, dans *C.S.E.L.*, 34, 1 (epist. 1-30) et 2 (epist. 31-123) ; 44 (epist. 124-184) ; 57 (epist. 185-270) ; 58 (*indices*).

Épître de Barnabé = *Die apostolischen Väter* herausgegeben von F. X. Funk^{2}, Tübingen 1906, p. 9-32.

Celse, *Discours vrai* = *Celsi* ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ, excussit et restituere conatus est O. Glöckner, dans *Kleine Texte für Vorlesungen*, 151, Bonn 1924.

Chaerémon, *Fragments* = H. R. Schwyzer, *Chairemon*, dans *Klassisch-Philologische Studien*, 4, Leipzig 1932.

Cicéron, *Académiques* = *M. Tulli Ciceronis scripta*, 42 : *Academicorum reliquiae cum Lucullo*, recognouit O. Plasberg, Lipsiae, Teubner, 1922.

— *De la nature des dieux* = *M. Tullii Ciceronis de natura deorum* libri tres with Introduction and Commentary by J. B. Mayor, I-III, Cambridge 1880-1885 ; ou mieux : *M. Tulli Ciceronis De natura deorum* libri III ed. by A. S. Pease, 2 vol., Cambridge, Mass. 1955, ^{2}Darmstadt 1968.

— *De l'orateur* = Cicéron, *De l'orateur*, texte établi et traduit par H. Bornecque et E. Courbaud, I-III, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1930-1933.

— *Lettres* = Cicéron, *Correspondance*, texte établi et traduit par L. A. Constans et J. Bayet, I-IV, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1936-1950.

— *Orateur* = Cicéron, *L'orateur*, texte établi et traduit par H. Bornecque, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1921.

— *République* = Cicero, *De re publica*, ... with an English Translation by C. W. Keyes, dans *The Loeb Classical Library*, London 1928.

Clément d'Alexandrie, *Eclogae propheticae* = Clemens Alexandrinus, III, herausgegeben von O. Stählin, dans *G.C.S.*, 17.

— *Protreptique* = Clemens Alexandrinus, I, herausg. von O. Stählin, dans *G.C.S.*, 12.

— *Protreptique*, trad. = Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, introd., trad. et notes par Cl. Mondésert, collect. *Sources chrétiennes*, 2, Paris 1949.

— *Stromates* = Clemens Alexandrinus, II (*Strom.* I-VI) et III (*Strom.* VII-VIII), herausg. von O. Stählin, dans *G.C.S.*, 15 et 17.

Homélies pseudo-clémentines = *Die Pseudoklementinen*, I : *Homilien*, herausg. von B. Rehm und J. Irmscher, dans *G.C.S.*, 42.

— trad. = *Les Homélies clémentines*, traduites par A. Siouville, dans *Les Textes du Christianisme*, 11, Paris 1933.

Recognitiones pseudo-clémentines = *Die Pseudoklementinen*, II : *Rekognitionen in Rufins Übersetzung*, herausg. von B. Rehm, dans *G.C.S.*, 51, Berlin 1965.

Cocondrius, Περὶ τρόπων = *Rhetores graeci*, ex recognitione L. Spengel, III, Lipsiae, Teubner, 1856, p. 230-243.

CORNUTUS, *Theologiae graecae compendium* = CORNUTUS, *Theologiae graecae compendium*, ed. C. LANG, Lipsiae, Teubner, 1881.
DÉMÉTRIUS DE PHALÈRE, *De elocutione* = DEMETRIUS, *On Style*, with an English Translation by W. RHYS ROBERTS, dans *The Loeb Classical Library*, London 1932.
DÉMOCRITE, *Fragments*, trad. = DÉMOCRITE, *Doctrines philosophiques et réflexions morales*, traduites... par M. SOLOVINE, Paris 1928.
DENYS D'HALICARNASSE, *Antiquités romaines* = *Dionysi Halicarnensis Antiquitatum romanarum* quae supersunt, edidit C. JACOBY, I-IV, Lipsiae, Teubner, 1885-1905.
— *Ars rhetorica* = *Dionysii Halicarnasei Opuscula*, ediderunt H. USENER et L. RADERMACHER, II, Lipsiae, Teubner, 1904, p. 253-387.
DIODORE, *Bibliothèque historique* = *Diodori Bibliotheca historica...*, recognouit FR. VOGEL, I-V, Lipsiae, Teubner, 1888-1906.
DIOGÈNE LAERCE, *Vitae philosophorum* = DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*, with an English Translation by R. D. HICKS, I-II, dans *The Loeb Classical Library*, London 1931-1938.
DION CHRYSOSTOME, *Discours* = *Dionis Chrysotomi Orationes...*, edidit G. DE BUDÉ, I-II, Lipsiae, Teubner, 1916-1919.
ÉPICURE, *Lettres* et Κύριαι δόξαι = *Epicuri Epistulae tres...*, edidit P. VON DER MÜHLL, Lipsiae, Teubner, 1922.
— *Fragments*, trad. = ÉPICURE, *Doctrines et Maximes*, traduites... par M. SOLOVINE, Paris 1938.
EURIPIDE, *Hélène* et *Les Phéniciennes* = EURIPIDE, V, : *Hélène, Les Phéniciennes*, texte établi et traduit par H. GRÉGOIRE, L. MÉRIDIER et F. CHAPOUTHIER, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1950.
EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique* = EUSEBIUS, II, 1 (Bücher I-V) et 2 (Bücher VI-X), herausg. von ED. SCHWARTZ, dans *G.C.S.*, 9, 1 et 2.
— *Préparation évangélique* = EUSEBIUS, VIII, 1 (Bücher I-X) et 2 (Bücher XI-XV), herausg. von K. MRAS, dans *G.C.S.*, 43, 1 et 2.
— *Préparation évangélique*, notes = *Eusebii Pamphili Euangelicae Praeparationis* libri XV, ... recensuit... E. H. GIFFORD, IV : *Notae*, Oxonii 1903.
EUSTATHE, *Commentaire de l'Iliade* = *Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem*, I-III, Lipsiae, Weigel, 1828-1829 ; voir maintenant : *Eustathii Commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes* curavit M. VAN DER VALK, I, Lugduni Batavorum 1971.
FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum* = *Julii Firmici Materni De errore profanarum religionum*, edidit K. ZIEGLER, Lipsiae, Teubner, 1907 ; voir aussi édition de A. PASTORINO, dans *Biblioteca di Studi superiori*, XXVII, Firenze 1956.
— *De errore profanarum religionum*, trad. = JULIUS FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum*, trad. nouvelle avec texte et commentaire par G. HEUTEN, dans *Travaux de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Bruxelles*, 8, Bruxelles 1938.
GRÉGOIRE DE CORINTHE, Περὶ τρόπων = *Rhetores graeci*, ex recognitione L. SPENGEL, III, Lipsiae, Teubner, 1856, p. 215-226.

HÉRACLITE, *Fragments*, trad. = M. SOLOVINE, *Héraclite d'Éphèse, Doctrines philosophiques*, traduites et précédées d'une introduction, Paris 1931.

Pseudo-HÉRACLITE, *Questions homériques* = *Heracliti Quaestiones homericae*, ediderunt Societatis philologae Bonnensis sodales, prolegomena scripsit F. ŒLMANN, Lipsiae, Teubner, 1910 ; voir aussi maintenant : HÉRACLITE, *Allégories d'Homère*, éd. et trad. par F. BUFFIÈRE, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1962.

[HERMÈS TRISMÉGISTE] *Asclépius* = *Corpus hermeticum*, texte établi par A.-D. NOCK et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE, II, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1945.

HÉRODOTE, *Histoires* = HÉRODOTE, *Histoires*, texte établi et traduit par PH.-E. LEGRAND, I-IX, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1935-1954.

HÉSIODE, *Théogonie*, et Pseudo-HÉSIODE, *Le Bouclier* = HÉSIODE, *Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier*, texte établi et traduit par P. MAZON, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1944.

HÉSYCHIUS, *Lexique* = *Hesychii Alexandrini Lexicon*, recensuit K. LATTE, I, Hauniae 1953.

HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel* = HIPPOLYTUS, I, 1, herausg. von N. BONWETSCH, dans *G.C.S.*, 1, 1.

— *Commentaire sur Daniel*, trad. = HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel*, texte établi et traduit par M. LEFÈVRE, collect. *Sources chrétiennes*, 14, Paris 1947.

HOMÈRE, *Iliade* = HOMÈRE, *Iliade*, texte établi et traduit par P. MAZON, avec la collab. de P. CHANTRAINE, P. COLLART et R. LANGUMIER, I-IV, dans *Collect des Univ. de France*, Paris 1946-1947.

— *Iliade* B 494 = *The Homeric Catalogue of Ships*, edited with a Commentary by TH. W. ALLEN, Oxford 1921.

— *Odyssée* = *L'Odyssée, « poésie homérique »*, texte établi et traduit par V. BÉRARD[4], dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1946-1947.

Scholies de l'Iliade = *Scholia in Homeri Iliadem*, ex recensione I. BEKKERI, I-III, Berolini 1825-1827.

— *Scholia graeca in Homeri Iliadem* ex codicibus aucta et emendata, edidit G. DINDORFIUS, I-IV, Oxonii 1875-1877.

— *Scholia graeca in Homeri Iliadem, Townleyana*, recensuit E. MAAS, I-II, Oxonii 1887-1888.

Ces éditions sont à présent supplantées par : ERBSE (H.), *Scholia Graeca in Homeri Iliadem* (*Scholia vetera*), I-IV, Berolini 1969-1975.

JAMBLIQUE, *Vie de Pythagore* = *Iamblichi De uita pythagorica liber*, edidit L. DEUBNER, Lipsiae, Teubner, 1937.

JOSÈPHE, *Antiquités judaïques, Guerre des Juifs* = *Flauii Iosephi Opera omnia...*, recognouit S. A. NABER, I-VI, Lipsiae, Teubner, 1888-1896.

— *Antiquités judaïques, Guerre des Juifs*, trad. = *Œuvres complètes de Fl. Josèphe*, traduites en franç. sous la direction de TH. REINACH, avec la collaboration de HARMAND, HERRMANN, MATHIEU, WEILL, etc., I-V, Paris 1900-1911.

— *Contre Apion* = FLAVIUS JOSÈPHE, *Contre Apion*, texte établi par TH. REINACH et traduit par L. BLUM, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1930.

L'empereur JULIEN, *Contre les chrétiens*, fragments = *Iuliani imperatoris Librorum Contra Christianos* quae supersunt, collegit... C.-I. NEUMANN, dans *Scriptorum graecorum qui christianam impugnauerunt religionem quae supersunt*, 3, Lipsiae 1880.

— *Discours* = *Iuliani imperatoris quae supersunt... omnia*, recensuit F.-C. HERTLEIN, I-II, Lipsiae, Teubner, 1875-1876.

— *Discours* = L'empereur JULIEN, *Œuvres complètes*, I, 1 : *Discours de Julien César*, texte établi et traduit par J. BIDEZ, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1932 ; II, 1 : *Discours de Julien empereur*, texte établi et traduit par G. ROCHEFORT, même collection, Paris 1963.

— *Lettres* = L'empereur JULIEN, *Œuvres complètes*, I, 2 : *Lettres et fragments*, texte revu et traduit par J. BIDEZ, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1924.

LACTANCE, *Epitomé* et *Institutions divines* = *Lactanti Diuinae institutiones*, rec. S. BRANDT, dans *C.S.E.L.*, 19.

LUCIEN, *Œuvres* = LUCIANUS, recognouit I. SOMMERBRODT, I-III, Berolini 1886-1899.

LUCRÈCE, *De la nature* = LUCRÈCE, *De la nature*, texte établi et traduit par A. ERNOUT[7], I-II, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1946.

JEAN LYDUS, *De mensibus* = *Ioannis Lydi Liber de mensibus*, edidit R. WUENSCH, Lipsiae, Teubner, 1898.

MACROBE, *Commentaire sur le Songe de Scipion* et *Saturnales* = MACROBIUS, FR. EYSSENHARDT iterum recognouit, Lipsiae, Teubner, 1893 ; consulter maintenant l'édition de J. WILLIS, 2 vol., Lipsiae, Teubner, 1963.

MAXIME DE TYR, *Philosophumena* = *Maximi Tyrii Philosophumena*, edidit H. HOBEIN, Lipsiae, Teubner, 1910.

MÉNANDRE, Περὶ ἐπιδεικτικῶν = *Rhetores graeci* ex recognitione L. SPENGEL, III, Lipsiae, Teubner, 1856, p. 329-446.

MINUCIUS FÉLIX, *Octauius* = *M. Minucii Felicis Octauius*, recensuit M. PELLEGRINO, dans *Corpus Scriptorum Latinorum Paravianum*, Torino 1950.

NONNUS, *Dionysiaca* = *Nonni Panopolitani Dionysiaca*, recensuit A. LUDWICH, I-II, Lipsiae, Teubner, 1909-1911.

NUMÉNIUS, *Fragments* = E. A. LEEMANS, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea, met uitgave der Fragmenten*, dans *Mémoires de l'Acad. royale de Belgique*, Cl. des Lettres, XXXVII, 2, Bruxelles 1937 ; ajouter maintenant : NUMÉNIUS, *Fragments*, texte établi et traduit par É. DES PLACES, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1973.

ORIGÈNE, *Contre Celse* = ORIGENES, I (Bücher I-IV) et II (Bücher V-VIII), herausg. von P. KOETSCHAU, dans *G.C.S.*, 2 et 3.

— *Contre Celse*, trad. = ORIGEN : *Contra Celsum*, translated with Introduction and Notes by H. CHADWICK, Cambridge 1953 ; on verra maintenant la trad. française par M. BORRET, 4 vol., collect. *Sources chrétiennes*, 132, 136, 147 et 150, Paris 1967-1969.

— *De principiis* = ORIGENES, V, herausg. von P. KOETSCHAU, dans *G.C.S.*, 22 ; voir maintenant la trad. française par M. HARL, G. DORIVAL et A. LE BOULLUEC, Paris 1976.

√ PALAEPHATOS, Περὶ ἀπίστων = *Mythographi graeci*, III, 2 : *Palaephati* Περὶ ἀπίστων..., edidit N. FESTA, Lipsiae, Teubner, 1902.

PANAETIUS, *Fragments* = *Panaetii Rhodii fragmenta*, collegit... M. VAN STRAATEN, collect. *Philosophia antiqua*, 5, Leiden 1952.

PHÈDRE, *Fables* = *Phaedri Fabulae aesopiae*, recognouit C.-T. DRESSLER, Lipsiae, Teubner, 1856.

PHILODÈME, *De pietate* = PHILODEM, *Ueber Frömmigkeit*, bearbeitet und erlaütert von TH. GOMPERZ, I : *Der Text*, = *Herkulanische Studien*, II, Leipzig 1866.

PHILON D'ALEXANDRIE, *Œuvres* = *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, ediderunt L. COHN et P. WENDLAND, I-VI, Berolini 1896-1915 ; voir aussi *Les œuvres de Philon d'Alexandrie* publiées par R. ARNALDEZ, J. POUILLOUX, C. MONDÉSERT, 36 tomes, Paris 1961...

— *De prouidentia* = PHILO JUDAEUS, VIII, dans *Bibliotheca sacra Patrum Ecclesiae Graecorum*, Lipsiae 1830.

— *De uita contemplatiua* = PHILO, *About the Contemplative Life*, ... critically edited... by F. C. CONYBEARE, Oxford 1895.

— *Legum allegoriae*, trad. = PHILON, *Commentaire allégorique des saintes Lois*, texte grec et trad. franç. par É. BRÉHIER, collect. *Textes et documents pour l'étude historique du Christianisme*, Paris 1909.

— *Quaestiones in Genesin* et *Quaestiones in Exodum* = PHILO JUDAEUS, VI-VII, dans *Bibliotheca sacra Patrum Ecclesiae Graecorum*, Lipsiae 1829-1830.

PHILOSTRATE, *Heroicus* = *Flauii Philostrati Opera*, edidit C. L. KAYSER, II, Lipsiae, Teubner, 1871, p. 128-219.

PLATON, *Alcibiade*, *Hippias mineur* et *Euthyphron* = PLATON, *Œuvres complètes*, I : *Hippias mineur*, *Alcibiade*, ... *Euthyphron*, ..., texte établi et traduit par M. CROISET[4], dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1946.

— *Cratyle* = PLATON, *Œuvres complètes*, V, 2 : *Cratyle*, texte établi et traduit par L. MÉRIDIER, *ibid.*, Paris 1931.

— *Ion* = PLATON, *Œuvres complètes*, V, 1 : *Ion*, ..., texte établi et traduit par L. MÉRIDIER, *ibid.*, Paris 1931.

— *Lettres* = PLATON, *Œuvres complètes*, XIII, 1 : *Lettres*, texte établi et traduit par J. SOUILHÉ, *ibid.*, Paris 1949.

— *Ménon* = PLATON, *Œuvres complètes*, III, 2 : ... *Ménon*, texte établi et traduit par A. CROISET et L. BODIN, *ibid.*, Paris 1923.

— *Phédon* = PLATON, *Œuvres complètes*, IV, 1 : *Phédon*, texte établi et traduit par L. ROBIN[2], *ibid.*, Paris 1934.

— *Phèdre* = PLATON, *Œuvres complètes*, IV, 3 : *Phèdre*, texte établi et traduit par L. ROBIN, *ibid.*, Paris 1933.

— *Protagoras* = PLATON, *Œuvres complètes*, III, 1 : *Protagoras*, texte établi et traduit par A. CROISET et L. BODIN[2], *ibid.*, Paris 1948.

— *République* = PLATON, *Œuvres complètes*, VI, 1 (livres I-III) et 2 (livres IV-VII), et VII, 1 (livres VIII-X) : *La République*, texte établi et traduit par É. CHAMBRY, *ibid.*, Paris 1947-1949.

— *Sophiste* = PLATON, *Œuvres complètes*, VIII, 3 : *Le Sophiste*, texte établi et traduit par A. DIÈS[2], *ibid.*, Paris 1950.

— *Timée* = PLATON, *Œuvres complètes*, X : *Timée*, ..., texte établi et traduit par A. RIVAUD, *ibid.*, Paris 1925.

PLOTIN, *Ennéades* = PLOTIN, *Ennéades*, texte établi et traduit par É. BRÉHIER, I-V, et VI, 1-2, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1924-1938.

— *Ennéades* I-III = *Plotini Opera*, ediderunt P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, I, Paris-Bruxelles 1951 ; sont maintenant parus les tomes II (*Enneades* IV-V) et III (*Enneas* VI), 1959 et 1973.

PLUTARQUE, *Amatorius* = PLUTARQUE, *Dialogue sur l'Amour*, texte et trad. ... par R. FLACELIÈRE, dans *Annales de l'Univ. de Lyon*, 3e Série, *Lettres*, 21, Paris 1953.

— *De audiendis poetis* = *Plutarchi Moralia*, I, recensuit et emendauit W. R. PATON, Lipsiae, Teubner, 1925.

— *De Iside et Osiride* = *Plutarchi Moralia*, II, recensuerunt et emendauerunt W. NACHSTÄDT, W. SIEVEKING, J. B. TITCHENER, Lipsiae, Teubner, 1935.

— *De Pythiae oraculis* = *id.*

— *De Pythiae oraculis*, trad. = R. FLACELIÈRE, *Plutarque. Sur les oracles de la Pythie*, texte et trad. avec une introd. et des notes, thèse, Le Puy 1936.

— [*ex opere*] *De Daedalis Plataeensibus* = *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, recognouit G. N. BERNARDAKIS, VII, Lipsiae, Teubner, 1895.

— *Vie d'Alcibiade* = *Plutarchi Vitae parallelae Alcibiadis et Coriolani*, recognouit CL. LINDSKOG, Lipsiae, Teubner, 1914.

— *Vie d'Alexandre* = *Plutarchi Vitae parallelae*, recognouerunt CL. LINDSKOG et K. ZIEGLER, II, 2, Lipsiae, Teubner, 1935.

Pseudo-PLUTARQUE, *De uita et poesi Homeri* = *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, recognouit G. N. BERNARDAKIS, VII, Lipsiae, Teubner, 1895.

PORPHYRE, *Contre les chrétiens*, fragments = PORPHYRIUS, « *Gegen die Christen* », *15 Bücher Zeugnisse, Fragmente und Referate*, herausgegeben von A. VON HARNACK, dans *Abhandlungen der königlich preussischen Akad. der Wissenschaften, philos.-histor. Klasse*, 1916, 1.

— *De imaginibus* = J. BIDEZ, *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien, avec les fragments des traités* Περὶ ἀγαλμάτων *et « De regressu animae »*, dans *Travaux publiés par la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Gand*, 43, Gand-Leipzig 1913.

— *Lettre à Anébon* = *Jamblichi De mysteriis liber*, rec. G. PARTHEY, Berolini 1857, p. XXIX sq. ; utiliser maintenant : PORFIRIO, *Lettera ad Anebo*, a cura di A. R. SODANO, Napoli 1958.

— *Vie de Pythagore* = *Porphyrii... Opuscula selecta*, iterum recognouit A. NAUCK, Lipsiae, Teubner, 1886.

PROBUS, *Commentarius in Vergilii Bucolica et Georgica* = *Seruii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, recensuerunt G. THILO et H. HAGEN, III, 2 : *Appendix Seruiana*, Lipsiae 1902, p. 323-387.

PROCLUS, *Commentaire sur la « République »* = *Procli in Platonis Rempublicam commentarii*, edidit G. KROLL, I-II, Lipsiae, Teubner, 1899-1901.

— *Commentaire sur le « Timée »* = *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, edidit E. DIEHL, I-III, Lipsiae, Teubner, 1903-1906.

— *Théologie platonicienne* = *Procli successoris platonici In Platonis theologiam* libri sex, per AEM. PORTUM... editi, Hamburgi 1618 ; on a maintenant l'édition critique avec trad. française, en cours d'achèvement, par H. D. SAFFREY et L. G. WESTERINK, dans *Collect. des Univ. de France*, I, Paris 1968 ; II, 1974.

QUINTILIEN, *Institution oratoire* = *Quintiliani Institutionis oratoriae* libri XII, edidit L. RADERMACHER, I-II, Lipsiae, Teubner, 1907-1935.

SÉNÈQUE, *De constantia sapientis* = SÉNÈQUE, *Dialogues*, IV, édités et traduits par R. WALTZ, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1927.

— *Lettres à Lucilius* = SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, texte établi par FR. PRÉCHAC et traduit par H. NOBLOT, I-II, dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1945-1947 ; cette édition et trad. est maintenant terminée avec les tomes III à V, Paris 1957-1964.

SEXTUS EMPIRICUS, *Aduersus mathematicos* I-VI = *Sexti Empirici Opera*, III : *Aduersus mathem.* I-VI, ed. J. MAU, Lipsiae, Teubner, 1954.

— *Aduersus mathematicos* VII-XI = *Sexti Empirici Opera*, recensuit H. MUTSCHMANN, II : *Aduersus dogmaticos* libros quinque (*Adu. mathem.* VII-XI) continens, Lipsiae, Teubner, 1914.

— *Hypotyposes pyrrhoniennes* = *Sexti Empirici Opera*, recensuit H. MUTSCHMANN, I : Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων libros tres continens, Lipsiae, Teubner, 1912.

Oracula sibyllina = *Die Oracula Sibyllina*, bearbeitet von J. GEFFCKEN, dans *G.C.S.*, 8.

— trad. = *The Sibylline Oracles*, books III-V (translated) by H. N. BATE, dans *Translations of Early Documents*, Series II : *Hellenistic-Jewish Texts*, London-New-York 1918.

SOPHOCLE, *Fragments* = *The Fragments of Sophocles*, edited with additional notes from the papers of R. C. JEBB and W. G. HEADLAM by A. C. PEARSON, I-III, Cambridge 1917.

STOBÉE, *Anthologie* = *Ioannis Stobaei Anthologium*, recensuerunt C. WACHSMUTH et O. HENSE, I-III, Berolini 1884-1894.

STRABON, *Geographica* = *Strabonis Geographica*, recognouit A. MEINEKE, I-II, Lipsiae, Teubner, 1852-1853 ; on préférera maintenant : *Strabonis Geographica* recensuit W. ALY, I-II, dans *Antiquitas*, 1 : *Abhandl. zur alten Geschichte*, 9 et 19, Bonn 1968 et 1972 ; ou bien : STRABON, *Géographie*, texte établi et traduit par G. AUJAC, F. LASSERRE..., dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1969...

SYNÉSIUS, *Dion* = *Synesii Cyrenensis Opuscula*, N. TERZAGHI recensuit, dans *Scriptores graeci et latini consilio Academiae Lynceorum editi*, Romae 1944.

TATIEN, *Discours aux Grecs* = *Tatiani Oratio ad Graecos*, recensuit ED. SCHWARTZ, dans *T.U.*, 4, 1, 1888.

— *Discours aux Grecs*, trad. = A. PUECH, *Recherches sur le « Discours aux Grecs » de Tatien, suivies d'une trad. franç. du « Discours » avec notes*, dans *Biblioth. de la Fac. des Lettres de l'Univ. de Paris*, 17, Paris 1903.

TERTULLIEN, *Ad nationes* = *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Ad nationes* libri duo, edidit J. G. P. BORLEFFS, Leiden 1929.
— *Ad nationes* = *Q. S. Fl. Tertulliani Ad nationes* libri II, cura et studio J. G. PH. BORLEFFS, dans *Corpus christianorum, Series latina*, I : *Tertulliani Opera*, 1, Turnholti 1953.
— *Aduersus Marcionem* = TERTULLIANUS, III, ex recensione E. KROYMANN, dans *C.S.E.L.*, 47.
— *De anima* = *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima*, edited with Introduction and Commentary by J. H. WASZINK, Amsterdam 1947.
Nouum Testamentum = *Nouum Testamentum graece et latine...*, edidit A. MERK[5], Roma 1944.
Vetus Testamentum = *The Old Testament in Greek according to Septuagint*, ed. by H. BARCLAY SWETE[3], I-III, Cambridge 1901.
THÉODORET, *Graecarum affectionum curatio* = *Theodoreti Graecarum affectionum curatio...*, recensuit I. RAEDER, Lipsiae, Teubner, 1904 ; ajouter maintenant : THÉODORET DE CYR, *Thérapeutique des maladies helléniques*, éd. et trad. par P. CANIVET, 2 vol., collect. *Sources chrétiennes*, 57, Paris 1958.
THÉON, *Progymnasmata* = *Rhetores graeci*, ex recognitione L. SPENGEL, II, Lipsiae, Teubner, 1854, p. 59-130.
THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse* = *Thucydidis Historiae*, recognouerunt H. STUART JONES et J. ENOCH POWELL, I-II, dans *Scriptorum classic. Bibliotheca Oxoniensis*, Oxonii 1942 (sans pagination).
TIMÉE, *Glossarium Platonicum* = *Platonis dialogi*, ex recognitione C. F. HERMANNI, VI, Lipsiae, Teubner, 1870, p. 397-408.
TZETZES, *Ad Lycophronem* = *Lycophronis Alexandra*, recensuit E. SCHEER, II : *Scholia*, Berolini 1908.
VIRGILE, *Géorgiques* = VIRGILE, *Les Géorgiques*, texte établi et traduit par H. GŒLZER[5], dans *Collect. des Univ. de France*, Paris 1947.
XÉNOCRATE, *Fragments* = R. HEINZE, *Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig 1892, p. 157-197.
XÉNOPHON, *Conuiuium* et *Mémorables* = *Xenophontis Opera omnia*, recognouit E. C. MARCHANT, II : *Commentarii*, ..., *Conuiuium*, ...[2], dans *Scriptorum classic. Biblioth. Oxoniensis*, Oxonii 1921 (sans pagination).

II. — DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES

(qui n'ont pas déjà été mentionnés dans l'INDEX DES SIGLES. Quand les références précises ne sont pas indiquées ici, elles le sont dans les notes de l'ouvrage).

Dictionary of the Bible, edit. by J. HASTINGS, Edinburgh 1898 sq.
Dictionnaire de la Bible. Supplément publié par L. PIROT, Paris 1928 sq.
Encyclopaedia Biblica, edit. by T. K. CHEYNE and J. SUTHERLAND BLACK, London 1899 sq.
Encyclopaedia Judaica, Berlin 1928 sq.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, edit. by J. HASTINGS, Edinburgh 1908 sq.

BAUER (W.), *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*[4], Berlin 1952.

Jewish Encyclopedia (The), New York and London 1901 sq.

Reallexikon für Antike und Christentum, ... herausgegeben von TH. KLAUSER, Stuttgart 1950 sq.

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von G. KITTEL, Stuttgart 1933 sq.

Thesaurus Graecae Linguae ab H. Stephano constructus, ... tertio ediderunt C. B. HASE, G. R. L. DE SINNER et TH. FIX, réédition Graz 1954, I, col. 1521-1522 (*s.u.* ἀλληγορέω, ἀλληγορία, etc.), et IX, col. 391 (*s.u.* ὑπόνοια).

Thesaurus Linguae Latinae editus auctoritate et consilio Academiarum quinque germanicarum, I, Lipsiae 1900, col. 1669-1672 (*s.u.* « allegoria », « allegoricus », etc.).

Vocabulaire technique et critique de la philosophie, ... par A. LALANDE[5], Paris 1947.

III. — LA PHILOSOPHIE DE LA MYTHOLOGIE

BALLANCHE (P. S.), *Première addition aux prolégomènes*, Paris, éd. de 1830, IV.

BLANCHOT (M.), *L'entretien infini*, Paris 1969.

BRÉHIER (É.), *Philosophie et mythe*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 22, 1914, p. 361 sq.

BULTMANN (R.), *Zum Problem der Entmythologisierung* et *Neues Testament und Mythologie*, trad. franç. de O. LAFFOUCRIÈRE dans R. BULTMANN, *L'interprétation du Nouveau Testament*, collect. *Les religions*, 11, Paris 1955 ; ajouter maintenant R. BULTMANN, *Jésus. Mythologie et démythologisation*, trad. française, Paris 1968 ; du même auteur, *Foi et compréhension. Eschatologie et démythologisation*, trad. française, Paris 1969.

CAILLOIS (R.), *L'homme et Le sacré*[2], collect. *Les Essais*, 45, Paris 1950.

CASALIS (G.), *Le problème du mythe*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 31, 1951, p. 330-342.

COMTE (A.), *Cours de Philosophie positive*, Paris 1830.

CREUZER (G. F.), *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, in *Vorträgen und Entwürfen*, I-IV, Leipzig und Darmstadt 1810-1812.

DELANGLADE (J.), *Essai sur la signification de la parole* ; SCHMALENBACH (H.), *Phénoménologie du signe* ; GODET (P.), *Sujet et symbole dans les arts plastiques* ; LEUBA (J. L.), *Signe et symbole en théologie*, études réunies dans *Signe et Symbole*, collect. *Être et penser*, 13, Neuchâtel, 1946.

DEONNA (W.), *Quelques réflexions sur le symbolisme, en particulier dans l'art préhistorique*, dans *Revue de l'Hist. des Religions*, 89, 1924, p. 1-60.

DIDEROT (D.), art. *Polythéisme*, t. XII de l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers...*, Paris 1751-1765.

DUFRENNE (M.) et RICŒUR (P.), *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, collect. *La condition humaine*, Paris 1949.

DUMÉZIL (G.), *Temps et mythes*, dans *Recherches philosophiques*, 5, 1935-1936, p. 235-251.

ELIADE (M.), *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, collect. *Les Essais*, 34, Paris 1949.

— *Traité d'histoire des religions*, collect. *Biblioth. scientifique*, Paris 1949.

— *Images et Symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, collect. *Les Essais*, 60, Paris 1952.

— *Aspects du mythe*, collect. *Idées*, Paris 1963.

ÉRASME (D.), *Éloge de la Folie*, Strasbourg 1912.

FONTENELLE (B. DE), *De l'origine des fables*, Paris 1724.

FREUD (S.), *Moïse et le monothéisme*, trad. franç. de A. BERMAN, collect. *Les Essais*, 28, Paris 1948.

FUSTEL DE COULANGES (N. D.), *La Cité antique*, Paris 1864.

GANDILLAC (M. DE), *Mythe et allégorie. A propos d'un livre récent*, dans *Revue philosophique*, 85, 1960, p. 241-249 ; 86, 1961, p. 51-67 ; 87, 1962, p. 53-67.

GIDE (A.), *Considérations sur la mythologie grecque* (Fragments du *Traité des Dioscures*), dans *Incidences*, Paris 1924.

GUSDORF (G.), *Mythe et philosophie*, dans *Revue de Métaph. et de Mor.*, 56, 1951, p. 171 sq.

— *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, dans *Biblioth. de Philos. scientif.*, Paris 1953.

HINKS (R.), *Myth and Allegory in Ancient Art*, London 1939.

HOSTIE (R.), *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung*, collect. *Études carmélitaines*, Paris 1955.

HUBERT (H.) et MAUSS (M.), *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*, dans *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1909, p. 189-229.

JAMES (E. O.), *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien*, collect. *Biblioth. historique*, Paris 1960.

JANKÉLÉVITCH (VL.), *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, dans *Biblioth. de Philo. contempor.*, Paris 1933.

— *L'ironie ou la bonne conscience*[2], *ibid.*, Paris 1950.

JUNG (C. G.), *Psychologische Typen*, Zürich 1921.

— *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben*, Zürich 1926.

— *Ueber die Energetik der Seele*, Zürich 1928.

— *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich 1931.

— *Die psychologische Aspekten des Mutterarchetypus*, dans *Eranos Jahrbuch*, 1938, Zürich 1939.

— *Das Wandlungssymbol in der Messe*, dans *Eranos Jahrbuch*, 1940-1941, Zürich 1942.

— *Symbole der Wandlung*, Zürich 1952.

— et KÉRÉNYI (K.), *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Zürich 1941, trad. franç. de H. E. DEL MEDICO sous le titre *Introduction à l'essence de la mythologie*, dans *Biblioth. scientif.*, Paris 1953.

LA BRUYÈRE (J. DE), *Les Caractères*, Paris 1688, chap. *Des esprits forts*.
LEENHARDT (M.), *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, collect. *La Montagne Sainte-Geneviève*, Paris, 1947.
LEEUW (G. VAN DER), *La Religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la Religion*, trad. franç. de J. MARTY, dans *Biblioth. scientif.*, Paris 1948.
LESSING (G. E.), *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Berlin 1780.
LÉVI-STRAUSS (C.), *Anthropologie structurale*, Paris 1958.
LÉVY-BRUHL (L.), *La mentalité primitive*, dans *Biblioth. de Philo. contempor.*, Paris 1922.
— *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, préf. de M. LEENHARDT, *ibid.*, Paris 1949.
MAISTRE (J. DE), *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, Paris 1821.
MALEVEZ (L.), *Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann*, dans *Museum lessianum. Sect. théologique*, 51, Bruxelles-Paris 1954.
MARLÉ (R.), *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, collect. *Théologie*, 33, Paris 1956.
MASSIGNON (L.), *Le temps dans la pensée islamique*, dans *Mensch und Zeit*, = *Eranos Jahrbuch*, 20, 1951, Zürich 1952, p. 141-148.
RICŒUR (P.), « *Le symbole donne à penser* », dans *Esprit*, 27, juillet-août 1959, p. 60-76.
— *Finitude et culpabilité*, II : *La symbolique du mal*, collect. *Philosophie de l'Esprit*, Paris 1960.
— *Le conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, collect. *L'ordre philosophique*, Paris 1969.
ROUSSEAU (J.-J.), *Du Contrat social*, ... publié... par M. HALBWACHS, dans *Biblioth. philos.*, Paris 1943.
SCHELLING (F. W.), *Introduction à la Philosophie de la Mythologie*, trad. franç. de S. JANKÉLÉVITCH, I-II, dans *Biblioth. philos.*, Paris 1945.
SCHLESINGER (M.), *Geschichte des Symbols. Ein Versuch*, Berlin 1912.
SPINOZA (B. DE), *Tractatus theologico-politicus*, dans *Œuvres de Spinoza*, trad. et annotées par CH. APPUHN, II, class. Garnier, Paris 1929.
TILLIETTE (X.), *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. II : *La dernière philosophie, 1821-1854*, dans *Biblioth. d'Hist. de la Philos.*, Paris 1970.
UNTERSTEINER (M.), *La fisiologia del mito*, Milano 1946.
USENER (H.) *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*[3], Frankfurt/Main 1948.
VALÉRY (P.), *Petite lettre sur les mythes*, dans *Variété II*, Paris 1930.
VAN RIET (G.), *Mythe et vérité*, dans *Revue philosophique de Louvain*, 58, 1960, p. 15-87.
VERNANT (J.-P.), *Mythe et société en Grèce ancienne*, collect. *Textes à l'appui*, Paris 1974.
VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique portatif*, Londres-Genève 1764, art. *Religion* et *Fables*.

IV. — L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE D'HOMÈRE ET D'HÉSIODE CHEZ LES GRECS

ALY (W.), *Strabon von Amaseia. Untersuchungen über Text, Aufbau und Quellen der Geographika*, dans *Antiquitas*, 1 : *Abhandl. zur alten Geschichte*, 5, Bonn 1957.

AMANDRY (P.), *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, thèse Paris 1950.

ARMSTRONG (A. H.), édit., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967.

ARNIM (H. VON), *Plutarch über Dämonen und Mantik*, dans *Verhandelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde*, Amsterdam 1921.

AXELOS (K.), *Le Logos fondateur de la dialectique. Le verbe poétique et le discours philosophique*, dans *Aspects de la dialectique* (= *Recherches de Philosophie*, II), Paris 1956, p. 125-138.

BAEUMKER (C.), *Die Ewigkeit der Welt bei Plato*, dans *Philosophische Monatshefte*, 23, 1887, p. 513-529.

BATE (H. N.), *Some Technical Terms of Greek Exegesis*, dans *The Journal of Theological Studies*, 24, 1923, p. 59-66.

BATES HERSMAN (A.), *Studies in Greek Allegorical Interpretation*, diss. Chicago 1906.

BÉRARD (V.), *Introduction à l'Odyssée*[2], II, dans *Collection des Univ. de France*, Paris 1933.

BERNHARD, art. *Danaiden*, dans ROSCHER I, 1, col. 949-954.

BITSCH (F.), *De Platonicorum quaestionibus quibusdam Vergilianis*, diss. Berlin 1911.

BOYANCÉ (P.), *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*, dans *Biblioth. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome*, 141, Paris 1937.

— *Études sur le Songe de Scipion*, Bordeaux-Paris 1936.

— *Remarques sur le papyrus de Derveni*, dans *Revue des Études grecques*, 87, 1974, p. 91-110.

BRÉHIER (É.), *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*[3], dans *Études de Philosophie médiévale*, 8, Paris 1950.

BROCHARD (V.), *Les mythes dans la philosophie de Platon*, dans *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* recueillies par V. DELBOS, dans *Biblioth. de Philo. contempor.*, Paris 1912.

BUFFIÈRE (F.), *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, thèse, dans *Collect... G. Budé*, Paris 1956.

BURKERT (W.), *Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre*, dans *Antike und Abendland*, 14, 1968, p. 93-114.

— *La genèse des choses et des mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle*, dans *Les Études philosophiques*, 25, 1970, p. 443-455.

CARCOPINO (J.), *De Pythagore aux Apôtres. Études sur la conversion du Monde Romain*, Paris 1956.

— *Le mystère d'un symbole chrétien. L'ascia*, Paris 1955.

CASEL (O.), *De philosophorum graecorum silentio mystico*, diss. Bonn, Giessen 1919.

CILENTO (V.), *Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino*, dans *Les sources de Plotin*, Entretiens de la Fondation Hardt, V, Vandœuvres-Genève 1960, p. 245-310.

CLAUSING (A.), *Kritik und Exegese der homerischen Gleichnisse im Altertum*, diss. Freiburg im Br., Parchim 1913.

COCHEZ (J.), *Les religions de l'Empire dans la philosophie de Plotin*, dans *Mélanges Ch. Moeller*, I (= *Recueil de travaux... Univ. de Louvain*, 41), Louvain-Paris 1914, p. 85-101.

COURCELLE (P.), *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*², dans *Biblioth. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome*, 159, Paris 1948.

COUTURAT (L.), *De platonicis mythis*, thèse Paris 1896.

CROISSANT (J.), *Aristote et les Mystères*, dans *Biblioth. de la Fac. de philos. et lettres de l'Univ. de Liège*, 51, Paris 1932.

CUMONT (FR.), *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, dans *Biblioth. archéol. et histor.* du Service des Antiquités franç. en Syrie, 35, Paris 1942.

DAEBRITZ, art. *Hieronymos*, 12⁰, dans *R.E.*, 16. Halbbd., 1913, col. 1561-1564.

DANIÉLOU (J.), *Die Hochzeit von Thetis und Peleus im hellenistischen Allegorismus*, dans *Antaios*, 3, 1961, p. 244-257.

DECHARME (P.), *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*, Paris, 1904.

DEICHGRÄBER, art. *Theon*, 16⁰, dans *R.E.*, 2. Reihe, 10. Halbbd., 1934, col. 2080-2082.

DELATTE (A.), *Études sur la littérature pythagoricienne*, dans *Biblioth. de l'École des Hautes Études, Sc. histor. et philolog.*, 217, Paris 1915.

DETIENNE (M.), *Héraclès, héros pythagoricien*, dans *Revue de l'Hist. des Religions*, 158, 1960, p. 19-53.

— *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, collect. *Latomus*, 57, Bruxelles 1962.

DI BENEDETTO (V.), *Tracce di Antistene in alcuni scoli all' « Odissea »*, dans *Studi ital. di Filol. classica*, 38, 1966, p. 208-228.

DOBSCHÜTZ (E. VON), *Vom vierfachen Schriftsinn. Die Geschichte einer Theorie*, dans *Harnack-Ehrung. Beiträge zur Kirchengeschichte*, Leipzig 1921, p. 1-13.

DÖRRIE (H.), *Spätantike Symbolik und Allegorese*, dans *Frühmittelalterliche Studien*, 3, 1969, p. 1-12.

DRACHMANN (A. B.), *Atheism in Pagan Antiquity*, London 1922.

DUBOIS (CH.), art. *Zagreus*, dans DAREMBERG V, p. 1034-1037.

DÜMMLER (F.), *Antisthenica*, diss. Halle 1882.

DUPRÉEL (É.), *Les Sophistes*, dans *Biblioth. scientifique*, 14, Neuchâtel 1948.

EDELSTEIN (L.), *The Golden Chain of Homer*, dans *Studies in Intellectual History*, dedicated to A. O. Lovejoy, Baltimore 1953, p. 48-66.

ENGELMANN (R.), art. *Leto*, dans ROSCHER II, 2, col. 1959-1971.

FERWERDA (R.), *La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin*, Groningen 1965.

FESTUGIÈRE (A. J.), *Épicure et ses dieux*, collect. *Mythes et Religions*, Paris 1946.

FRANÇOIS (L.), *Essai sur Dion Chrysostome*, Paris 1921.

FRIEDL (A. J.), *Die Homer-Interpretation des Neuplatonikers Proklos* diss. Würzburg 1934.

FRUTIGER (P.), *Les Mythes de Platon, étude philosophique et littéraire* thèse Genève, Paris 1930.

GANDILLAC (M. DE), *La sagesse de Plotin*, collect. *A la recherche de la vérité*, Paris 1952.

GEFFCKEN (J.), art. *Allegory, Allegorical Interpretation*, dans *Encyclop of Religion and Ethics*, I, p. 327-331.

— *Zwei griechische Apologeten*, dans *Sammlung wissenschaftliche Kommentare zu griechischen und römischen Schriftsteller*, Leipzig und Berlin 1907.

GOLDSCHMIDT (V.), *Essai sur le « Cratyle ». Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, dans *Biblioth. de l'École des Hautes Études Sc. histor. et philolog.*, 279, Paris 1940.

HAHN (R.), *Die Allegorie in der antiken Rhetorik*, diss. Tübingen 1967.

HEIRMAN (L. J. R.), *Plutarchus « De audiendis poetis »*, Introd., Transl. Comment., diss. Leiden 1972.

HELCK (J.), *De Cratetis Mallotae studiis criticis quae ad Iliadem spectant* diss. Leipzig 1905.

HÖISTAD (R.), *Was Antisthenes an Allegorist ?*, dans *Eranos*, 49, 1951 p. 16-30.

HUNGER (H.), *Allegorische Mythendeutung in der Antike und bei Johanne Tzetzes*, dans *Jahrbuch der österreich. byzantinischen Gesellschaft* 3, 1954, p. 35-54.

JACOBY (F.), art. *Herodoros*, 4⁰, dans *R.E.*, 15. Halbbd., 1912, col. 980-987

JAEGER (W.), *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* Berlin 1923.

JEANMAIRE (H.), *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, dans *Biblioth scientif.*, Paris 1951.

KIOCK (A.), *De Cratyli Platonici indole ac fine*, diss. Vratislaviae 1913.

KROLL (W.), art. *Krates*, 16⁰, dans *R.E.*, 22. Halbbd., 1922, col. 1634-1641

— *Studien zum Verständnis der römischen Literatur*, Stuttgart 1924

LABARBE (J.), *L'Homère de Platon*, dans *Biblioth. de la Fac. de Philos et Lettres de l'Univ. de Liège*, 117, Paris 1949.

LAQUEUR (R.), art. *Stesimbrotos*, dans *R.E.*, 2. Reihe, 6. Halbb., 1929 col. 2463-2467.

— art. *Theagenes*, 9⁰, dans *R.E.*, 2. Reihe, 10. Halbbd., 1934, col. 1347

LE BLOND (J. M.), *Logique et Méthode chez Aristote. Étude sur la recherch des principes dans la physique aristotélicienne*, thèse Paris 1939

LE BOULLUEC (A.), *L'allégorie chez les Stoïciens*, dans *Poétique*, 23, 1975 p. 301-321.

LEHRS (K.), *De Aristarchi studiis homericis*³, Lipsiae 1882.

LEISEGANG (H.), *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Plato nismus*, collect. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelal ters*, XIII 4, Münster 1913.

LÉVÊQUE (P.), *Aurea catena Homeri. Une étude sur l'allégorie grecque* dans *Annales littér. de l'Univ. de Besançon*, 27, Paris 1959.

LOBECK (C. A.), *Aglaophamus siue de Theologiae mysticae Graecorum causis*, I-II, Regimontii 1829.

LÜTCKE (K.-H.), *Historisches Wissen und Allegorese. Die Rechtfertigung des interpretatorischen Ansatzes in der antiken Homer-Auslegung und in der modernen existentialen Interpretation des Neuen Testaments*, dans *Silvae*, Festschrift E. ZINN, Tübingen 1970, p. 145-157.

LUDWICH (A.), *Plutarch über Homer*, dans *Rheinisches Museum f. Philologie*, N.F., 72, 1917-1918, p. 537-593.

MACCHIORO (V.), *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*², dans *Collana storica*, Firenze 1929.

MARGOLIOUTH (D. S.), *The Homer of Aristotle*, Oxford 1923.

MARIGNAC (A. DE), *Imagination et Dialectique. Essai sur l'expression du spirituel par l'image dans les dialogues de Platon*, Paris 1951.

MASSIE (J.), art. *Allegory*, dans *Dict. of the Bible*, I, p. 64-66.

MEISER (K.), *Zu Heraklits homerischen Allegorien*, dans *Sitzungsberichte der kgl. Bayerischen Akad. der Wissenschaften, philos.-philolog. und hist. Klasse*, 1911, Abhandl. 7, München 1911.

MERKELBACH (R.), *Der orphische Papyrus von Derveni*, dans *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 1, 1967, p. 21-32.

MERLAN (PH.), *Plotinus and Magic*, dans *Isis*, 44, 1953, p. 341-348.

MRAS (K.), *Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5. Jahrhunderts n. Chr.*, dans *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1933, *Philos.-histor. Klasse*, p. 232-286.

MÜLLER (K.), art. *Allegorische Dichtererklärung*, dans *R.E.*, Supplem., 4, 1924, col. 16-22.

MÜNZEL (R.), *De Apollodori* περὶ θεῶν libris, diss. Bonnae 1883.

— *Quaestiones mythographae*, Berolini 1883.

NORDEN (ED.), *P. Vergilius Maro, Aeneis Buch VI*², Leipzig 1916.

PÉPIN (J.), *Le problème de la communication des consciences chez Plotin et saint Augustin*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, 55, 1950, p. 128-148, et 56, 1951, p. 316-326.

— *Le « challenge » Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens*, dans *Revue des sciences religieuses*, 29, 1955, p. 105-122.

— *Chronique d'histoire des philosophies anciennes*, dans *Histoire de la philosophie et Métaphysique* (= *Recherches de Philosophie*, I), Paris 1955, p. 191-251.

— *Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme*, dans *Revue philosophique*, 81, 1956, p. 39-64.

— *A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique : l'absurdité, signe de l'allégorie*, dans *Studia patristica*, Papers presented to the Second International Conference on Patristic Studies, Oxford 1955, I, = *T.U.*, 63, Berlin 1957, p. 395-413.

— *Théologie cosmique et Théologie chrétienne* (*Ambroise, « Exam. » I* 1, 1-4), dans *Biblioth. de Philosophie contemp.*, Paris 1964.

— *Plotin et le miroir de Dionysos* (*Enn.* IV, 3 [27], 12, 1-2), dans *Revue internat. de Philosophie*, 24, 1970, p. 304-320.

— *Héraclès et son reflet dans le néoplatonisme*, dans *Le néoplatonisme*, Actes du colloque internat. de Royaumont (1969), Paris 1971, p. 167-192.

— *Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne. Antécédents et nouveautés*, sous presse dans *Simboli e simbologia*

nell'alto Medioevo, XXIII[a] settimana del Centro ital. sull'alto Medioevo (1975), Spoleto 1976.

PFEIFFER (R.), *History of Classical Scholarship, from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford 1968.

REINHARDT (K.), *De Graecorum theologia capita duo*, diss. Berolini 1910.

— art. *Herakleitos*, 12°, dans *R.E.*, 16. Halbbd., 1913, col. 508-510.

ROBIN (L.), *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris 1908.

ROEMER (A.), *Aristarchea*, dans E. BELZNER, *Homerische Probleme*, I, Leipzig-Berlin 1911, p. 117 sq.

— *Die Homerexegese Aristarchs in ihren Grundzügen*, dans *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, XIII, 2-3, Paderborn 1924.

ROSCHER (W. H.), art. *Athene*, dans ROSCHER I, 1, col. 675-687.

SCHENKEVELD (D. M.), *Aristarchus and Homeros philotechnos. Some Fundamental Ideas of Aristarchus on Homer as a Poet*, dans *Mnemosyne*, Ser. IV, 23, 1970, p. 162-178.

— *Strabo on Homer*, même revue, 29, 1976, p. 52-64.

SCHIPPERS (J. W.), *De Ontwikkeling der Euhemeristische Godencritiek in de Christelijke Latijnse Literatuur*, diss. Utrecht, Groningen 1952.

SCHMIDT (BR.), *De Cornuti Theologiae graecae compendio capita duo*, diss. Halle 1912.

SCHMIDT (J.), art. *Zagreus*, dans ROSCHER VI, col. 532-538.

SCHUHL (P.-M.), *Études sur la fabulation platonicienne*, dans *Biblioth. de Philo. contempor.*, Paris 1947.

SEELIGER (K.), art. *Medeia*, dans ROSCHER II, 2, col. 2482-2515.

SENGEBUSCH (M.), *Homericae dissertationes*, I et II, reproduites au début de *Homeri Ilias* et *Homeri Odyssea*, edidit G. DINDORF[4], Lipsiae, Teubner, 1870, p. 1-214, et 1872, p. 1-119.

SETAIOLI (A.), *L'esegesi omerica nel commento di Macrobio al « Somnium Scipionis »*, dans *Studi ital. di Filol. classica*, 38, 1966, p. 154-198.

— *Le allegorie omeriche e la datazione del* ΠΕΡΙ ΥΨΟΥΣ, *ibid.*, p. 199-207.

SNELL (BR.), *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäische Denkens bei den Griechen*, Hamburg 1955.

SOURY (G.), *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr*, thèse Paris 1942.

SPENGEL (L.), *Aus der Herculanischen Rollen : Philodemus* περὶ εὐσεβείας, dans *Abhandlungen der königlich Bayerischen Akad. der Wissenschaften, Philos.-philol. Classe*, 10, 1866, p. 127-167.

SPOERRI (W.), *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien*, dans *Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft*, 9, Basel 1959.

STERN (J.), *Homerstudien der Stoiker*, Lörrach 1893, Pr.

SYBEL (L. VON), art. *Eileithyia*, dans ROSCHER I, 1, col. 1219-1221.

TATE (J.), *Cornutus and the Poets*, dans *The Classical Quarterly*, 23, 1929, p. 41-45.

— *Plato and Allegorical Interpretation*, *ibid.*, 23, 1929, p. 142-154, et 24, 1930, p. 1-10.

— *On the History of Allegorism*, *ibid.*, 28, 1934, p. 105-114.

— *Antisthenes was not an Allegorist*, dans *Eranos*, 51, 1953, p. 14-22.

VALLAURI (G.), *Evemero di Messene*. Testimonianze e frammenti, dans *Univ. di Torino, Pubblic. della Fac. di Lettere e Filos.*, VIII 3, Torino 1956.

— *Origine e diffusione dell' evemerismo nel pensiero classico*, dans *Univ. di Torino, Pubblic. della Fac. di Lettere e Filos*, XII 5, Torino 1960.

VOIGT (F. A.) et THRAEMER (E.), art. *Dionysos*, dans ROSCHER I, 1, col. 1029-1153.

WEBER (E.), *De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore*, dans *Leipziger Studien*, 10, 1887, p. 79-268.

WEHRLI (FR.), *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, diss. Basel, Borna-Leipzig 1928.

WEINSTOCK (ST.), *Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung*, dans *Philologus*, 82, 1927, p. 121-153.

WEIZSÄCKER (P.), art. *Ixion*, dans ROSCHER II, 1, col. 766-772.

WILLI (W.), *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoiie*, Zürich 1925.

WIPPRECHT (FR.), *Quaestiones Palaephatae, capita VI*, diss. Heidelberg, Bonn 1892.

WOLF (FR. A.), *Prolegomena ad Homerum*, ed. tertia quam curauit R. PEPPMÜLLER, Halis 1884.

ZIEGLER (K.), art. *Plutarchos*, 2^{0}, dans *R.E.*, 41. Halbbd., 1951, col. 636-962.

V. — L'ALLÉGORISME GREC ET L'ALLÉGORISME JUIF

BERGMANN (M. S.), *Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin 1908.

BONSIRVEN (J.), *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, dans *Biblioth. de théologie histor.*, Paris 1939.

— art. *Exégèse juive*, dans *Dictionn. de la Bible, Supplément*, 4, 1949, col. 561-569.

— art. *Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ, ibid.*, col. 1143-1285.

BOUSSET (W.), *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, dans *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testament*, N.F., 6, Göttingen 1915.

— *Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter*, 3. Auflage herausgegeben von H. GRESSMANN, dans *Handbuch zum Neuen Testament*, 21, Tübingen 1926.

BOYANCÉ (P.), *Études philoniennes*, dans *Revue des Études grecques*, 76, 1963, p. 64-110.

— *Écho des exégèses de la mythologie grecque chez Philon*, dans *Philon d'Alexandrie*, colloque de Lyon (1966), Paris 1967, p. 169-186.

BÜCHSEL (F.), art. ἀλληγορέω, dans *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, 1933, p. 260-264.

CASSUTO (U.), art. *Artapanos*, dans *Encyclop. Judaica*, 3, 1929, col. 405-406.

CHRISTIANSEN (I.), *Die Technik der allegorischen Auslegungswissenschaft bei Philon von Alexandrien*, dans *Beiträge zur Gesch. der biblischen Hermeneutik*, 7, Tübingen 1969.

DANIÉLOU (J.), *Philon d'Alexandrie*, collect. *Les temps et les destins*, Paris 1958.

DELLING (G.), *Wunder-Allegorie-Mythus bei Philon von Alexandreia*, dans *Gottes ist der Orient*, Festschrift für O. EISSFELDT, Berlin 1959, p. 42-68.

DREYER (O.), *Untersuchungen zum Begriff des Gottgeziemenden in der Antike, mit besonderer Berücksichtigung Philons von Alexandrien*, collection *Spudasmata*, XXIV, Hildesheim - New York 1970.

DUPONT-SOMMER (A.), *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte*, dans *L'Orient ancien illustré*, 4, Paris 1950.

— *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*³, dans *Biblioth. historique*, Paris 1964.

EISSFELDT (O.), *Taautos und Sanchunjaton*, dans *Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Sprachen...*, 1952, I.

— *Sanchunjaton von Berut und Ilumilku von Ugarit*, dans *Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums*, 5, Halle 1952.

FOLLET (R.), *Sanchuniaton, personnage mythique ou personnage historique ?*, dans *Biblica*, 34, 1953, p. 81-90.

FRÜCHTEL (U.), *Die Kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte der Genesisexegese*, dans *Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums*, II, Leiden 1968.

GINZBERG (L.), art. *Allegorical Interpretation*, dans *The Jewisch Encyclop.*, 1, 1901, p. 403-411.

— art. *Artapanus*, *ibid.*, 2, 1902, p. 145.

GRIMME, art. *Sanchuniathon*, dans *R.E.*, 2. Reihe, 2. Halbbd., 1920, col. 2232-2244.

GUDEMAN, art. *Herennios*, dans *R.E.*, 15. Halbbd., 1912, col. 650-661.

GUTMANN (J.), *Das Judentum und seine Umwelt*, Berlin 1927.

— art. *Aristeasbrief*, dans *Encyclop. Judaica*, 3, 1929, col. 316-320.

HEINEMANN (I.), *Hellenistica*, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 73, 1929, p. 425-443.

— *Jüdisch-hellenistische Gerichtshöfe in Alexandrien ?*, *ibid.*, 74, 1930, p. 363-369.

— *Philons griechische und jüdische Bildung. Kulturvergleichende Untersuchungen zu Philons Darstellung der jüdischen Gesetze*, Breslau 1932.

— *Die griechische Weltanschauungslehre bei Juden und Römern*, dans *Morgenreihe*, 10, Berlin 1932.

— *Altjüdische Allegoristik*, Breslau 1936.

HEINISCH (P.), *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese (Barnabas, Justin und Clemens von Alexandria)*, dans *Alttestamentliche Abhandlungen*, I, 1-2, Münster 1908.

— *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, *ibid.*, I, 4, Münster 1908.

HELLER (J.), art. *Aristobul*, dans *Encyclop. Judaica*, 3, 1929, col. 321-324.

JACOBY, art. *Eupolemos*, 11⁰, dans *R.E.*, 6, 1909, col. 1227-1229.

KRAUSS (S.), art. *Eupolemus*, dans *The Jewish Encyclop.*, 5, 1903, p. 269.

LAGRANGE (M.-J.), *Études sur les religions sémitiques*, collect. *Études bibliques*, Paris 1903.

— *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, *ibid.*, Paris 1931.

LIBERMANN (S.), *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E. — IV Century C.E.*, dans *Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America*, 18, New York 1950.

NAUTIN (P.), *Sanchuniathon chez Philon de Byblos et chez Porphyre*, dans *Revue biblique*, 56, 1949, p. 259-273.

— *Trois autres fragments du livre de Porphyre « Contre les Chrétiens »*, dans *Revue biblique*, 57, 1950, p. 409-416.

NIKIPROWETZKY (V.), *La troisième Sibylle*, dans *Études juives* de l'E.P.H.E., VI[e] section, IX, Paris-La Haye 1970.

PARROT (A.), *Déluge et arche de Noé*[2], dans *Cahiers d'Archéologie biblique*, 1, Neuchâtel-Paris 1953.

— *La Tour de Babel*, *ibid.*, 2, 1953.

PELLETIER (A.), *Flavius Josèphe adaptateur de la lettre d'Aristée. Une réaction atticisante contre la koinè*, collect. *Études et commentaires*, 45, Paris 1962.

PÉPIN (J.), *Remarques sur la théorie de l'exégèse allégorique chez Philon*, dans *Philon d'Alexandrie*, colloque de Lyon (1966), Paris 1967, p. 131-167.

RAPPAPORT (S.), *Agada und Exegese bei Flauius Josephus*, dans *Veröffentlichungen der Oberrabbiner H. P. Chajes Preisstiftung...*, 3, Wien 1930.

REITZENSTEIN (R.), *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Leipzig 1904.

ST. JOHN THACKERAY (H.), *A Lexicon to Josephus*, I, dans *Publications of the Alexander Kohut Memorial Foundation*, Paris 1930.

SCHLATTER (A.), *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian*[3], Stuttgart 1925.

— *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*, dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, II, 26, Gütersloh 1932.

SCHÜRER (E.), *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*[3], I-III, Leipzig 1898-1902.

SCHWARTZ, art. *Artapanos*, dans *R.E.*, 2, 1896, col. 1306.

SIEGFRIED (C.), *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments*, Iena 1875.

SIMCHONI (J. N.), art. *Eupolemos*, dans *Encyclop. Judaica*, 6, 1930, col. 836-837.

SOWERS (S. G.), *The Hermeneutics of Philo and Hebrews. A Comparison of the Interpretation of the Old Testament in Philo Judaeus and the Epistle to the Hebrews*, dans *Basel Studies of Theology*, 1, Zürich 1965.

STEIN (E.), art. *Allegorische Auslegung*, dans *Encyclop. Judaica*, 2, 1928, col. 338-351.

— *Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandreia*, dans *Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 51, Giessen 1929.

WALTER (N.), *Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*, dans *T.U.*, 86, Berlin 1964.

WENDLAND (P.), art. *Aristeas (Letter of)*, dans *The Jewish Encyclop.*, 2, 1902, p. 92-94.

— art. *Aristobulus of Paneas, ibid.*, p. 97-98.

Willrich (H.), *Juden und Griechen vor der Makkabäischen Erhebung*, Göttingen 1895.

Wogue (L.), *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, Paris 1881.

Wolfson (H. A.), *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaïsm, Christianity, and Islam*, I-II, Cambridge, Mass. 1947.

VI. — L'allégorisme grec et l'allégorisme chrétien

Agahd (R.), *De Varronis Rerum diuinarum libris I, XIV, XV, XVI ab Augustino in libris De ciuitate dei IV, VI, VII exscriptis*, diss. Strassburg, Lipsiae 1896.

— *M. Terenti Varronis Antiquitatum rerum diuinarum libri I, XIV, XV, XVI*, dans *Jahrbücher für classische Philologie*, Supplementbd. 24, 1898, p. 1-220 et 367-381.

Altaner (B.), *Augustinus und Eusebios von Kaisareia. Eine quellenkritische Untersuchung*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 44, 1951, p. 1-6.

Anastos (M. V.), *Porphyry's Attack on the Bible*, dans *The Classical Tradition* in Honor of H. Caplan, Ithaca 1966, p. 421-450.

Andresen (C.), *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, dans *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 30, Berlin 1955.

Angus (S.), *The Sources of the First Ten Books of Augustine's De Ciuitate Dei*, thèse Princeton 1906.

Armstrong (G. T.), *Die Genesis in der Alten Kirche. Die drei Kirchenväter*, dans *Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik*, 4, Tübingen 1962.

Arnou (R.), *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris 1921.

Bader (R.), *Der ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ des Kelsos*, dans *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, 33, Stuttgart-Berlin 1940.

Bardy (G.), art. *Commentaires patristiques de la Bible*, dans *Dictionn. de la Bible, Supplément*, 2, 1934, col. 73-103.

— art. *Hellénisme, ibid.*, 3, 1938, col. 1442-1482.

— art. *Exégèse patristique, ibid.*, 4, 1949, col. 569-591.

Barnes (T. D.), *Porphyry* Against the Christians : *Date and the Attribution of Fragments*, dans *The Journal of Theological Studies*, 24, 1973, p. 424-442.

Bayet (J.), *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, collect. *Biblioth. histor.*, Paris 1957.

Bergh v. Eysinga (G. A. v. d.), *Allegorische Interpretatie*, Amsterdam 1904.

Beutler (R.), art. *Numenios*, dans *R.E.*, Suppl., 7, 1940, col. 664-678.

Bidez (J.), *La vie de l'empereur Julien*, Paris 1930.

Bienert (W. A.), « *Allegoria* » *und* « *Anagoge* » *bei Didymos dem Blinden von Alexandria*, collect. *Patrist. Texte und Studien*, 13, Berlin-New York 1972.

Binder (G.), *Eine Polemik des Porphyrios gegen die allegorische Auslegung des alten Testaments durch die Christen*, dans *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 3, 1968, p. 81-95.

BOER (W. DEN), *De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus*, thèse Leiden 1940.
— *Hermeneutic Problems in Early Christian Literature*, dans *Vigiliae christianae*, 1, 1947, p. 150-167.
— *Some Striking Similarities in Pagan and Christian Allegorical Interpretation*, dans *Studi filologici e storici in onore di V. De Falco*, Napoli 1971, p. 463-473.
— *Allegory and History*, dans *Romanitas et Christianitas*, Mélanges J. H. WASZINK, Amsterdam-London, 1973, p. 15-27.
BONHÖFFER (A.), *Epiktet und das Neue Testament*, dans *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorabeiten*, 10, Giessen 1911.
BORLEFFS (J. G. P.), *De Lactantio in Epitome Minucii imitatore*, dans *Mnemosyne*, nov. ser., 57, 1929, p. 415-426.
BORRIES (B. DE), *Quid ueteres philosophi de idolatria senserint*, diss. Göttingen 1918.
BOUCHÉ-LECLERCQ (A.), art. *Camenae*, dans DAREMBERG, I, 2, p. 857-858.
BOYANCÉ (P.), *Xénocrate et les orphiques*, dans *Revue des Études anciennes*, 50, 1948, p. 218-231.
— *communication à la Société des Études latines*, dans *Revue des Études latines*, 31, 1953, p. 39-40.
— *Sur la théologie de Varron*, dans *Revue des Études anciennes*, 57, 1955, p. 57-84.
BRÉHIER (É.), *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*[2], Paris 1951.
BULTMANN (R.), *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, diss. Marburg, Göttingen 1910.
— *Ursprung und Sinn der Typologie als Hermeneutischer Methode*, dans *Exegetica*, ed. E. DINKLER, Tübingen 1967, p. 369-380.
BURGHARDT (W. J.), *On Early Christian Exegesis*, dans *Theological Studies*, 11, 1950, p. 78-116.
BUZY (D.), *Introduction aux paraboles évangéliques*, collect. *Études bibliques*, Paris 1912.
CADIOU (R.), *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III*e *siècle*, dans *Études de théologie historique*, Paris 1935.
CAHEN (E.), art. *Proserpina*, dans DAREMBERG IV, 1, p. 692-702.
CALLAHAN (J. F.), *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Cambridge, Mass. 1948.
— *Basil of Caesarea, a New Source for St. Augustine's Theory of Time*, dans *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 1958, p. 437-454.
CARCOPINO (J.), *La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis*, dans *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris 1942, p. 49-171.
— *Virgile et le mystère de la IV*e *Églogue*[2], Paris 1943.
CARDAUNS (B.), *Varros Logistoricus über die Götterverehrung* (*Curio de cultu deorum*). *Ausgabe und Erklärung der Fragmente*, diss. Köln, Würzburg 1960.
CHADWICK (H.), *Origen, Celsus, and the Stoa*, dans *The Journal of Theological Studies*, 48, 1947, p. 34-49.
— *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford 1966.
CLEMEN (C.), *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das älteste Christen-*

tum, dans *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, 13, 1, Giessen 1911.

CLERC (CH.), *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du IIe siècle après J.-C.*, Paris 1915.

COLLOMP (P.), *Une source de Clément d'Alexandrie et des Homélies pseudo-clémentines*, dans *Revue de Philologie*, 37, 1913, p. 19-46.

COLOMBO (S.), *Lattanzio e s. Agostino*, dans *Didaskaleion*, nuova ser., 10, 1931, fasc. 2-3, p. 1-22.

COOK (A. B.), *Zeus. A Study in Ancient Religion*, I-II, 1 et 2, Cambridge 1914-1925.

COUTURIER (C.), « *Sacramentum* » *et* « *Mysterium* » *dans l'œuvre de saint Augustin*, dans H. RONDET, M. LE LANDAIS, A. LAURAS, C. COUTURIER, *Études augustiniennes*, collect. *Théologie*, 28, Paris 1953, p. 161-332.

CROUZEL (H.), *Origène et la philosophie*, collect. *Théologie*, 52, Paris 1962.

CULLMANN (O.), *Le problème littéraire et historique du Roman pseudo-clémentin. Étude sur le rapport entre le Gnosticisme et le Judéo-christianisme*, dans *Ét. d'Hist. et de Philos. religieuses publiées par la Fac. de Théol. protest. de l'Univ. de Strasbourg*, 23, Paris 1930.

— *Christ et le temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif*, collect. *Série théol. de l'actualité protestante*, Neuchâtel-Paris 1947.

CUMONT (FR.), *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I-III, Bruxelles 1894-1899.

— art. *Mithra*, dans DAREMBERG III, 2, p. 1944-1954.

— art. *Mithras*, dans ROSCHER II, 2, col. 3028-3071.

— *Les religions orientales dans le paganisme romain*[4], Paris 1929.

DANIÉLOU (J.), *Origène*, collect. *Le Génie du Christianisme*, Paris 1948.

— *L'unité des deux Testaments dans l'œuvre d'Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, 22, 1948, p. 27-56.

— *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, dans *Études de théologie historique*, Paris 1950.

— *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*[2], collect. *Lex orandi*, 11, Paris 1951.

— *Essai sur le mystère de l'histoire*, Paris, 1953.

— *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, II : Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles* (*Bibliothèque de Théologie*), Tournai 1961.

DECHARME (P.), art. *Cybelé*, dans DAREMBERG I, 2, p. 1677-1690.

DEIBER (A.), *Clément d'Alexandrie et l'Égypte*, dans *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, 10, 1904, p. 22 sq.

DELATTE (A.), *Les doctrines pythagoriciennes des livres de Numa*, dans *Bulletin de l'Acad. royale de Belgique, Cl. des Lettres*, Bruxelles 1936, p. 19-40.

DULAURIER (E.), *Examen d'un passage des* Stromates *de saint Clément d'Alexandrie relatif aux Écritures égyptiennes*, Paris 1833.

DUMMER (J.), *Epiphanius von Constantia und Homer*, dans *Philologus*, 119, 1975, p. 84-91.

ELLSPERMANN (G. L.), *The Attitude of the Early Christian Latin Writers toward Pagan Literature and Learning*, diss. The Cathol. Univ. of America, *Patristic Studies*, 82, Washington 1949.

FESTUGIÈRE (A. J.), Ὑπομονή *dans la tradition grecque,* dans *Recherches de science religieuse,* 21, 1931, p. 477-486.
— *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile,* collect. *Études bibliques,* Paris 1932, excursus B, p. 196-220 : *La division Corps-Ame-Esprit de I Thessal. V, 23 et la philosophie grecque,* et excursus D, p. 264-280 : *St Paul et Marc-Aurèle.*
— *Saint Paul à Athènes et la I*re *Épître aux Corinthiens,* dans *L'enfant d'Agrigente,* Paris 1941, p. 88-101.
— *La sainteté,* collect. *Mythes et Religions,* Paris 1942.
FIEBIG (P.), *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu,* Tübingen und Leipzig 1904.
— *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters. Ein Beitrag zum Streit um die « Christusmythe » und eine Widerlegung der Gleichnistheorie Jülichers,* Tübingen 1912.
FONCK (L.), *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*[3], Innsbruck 1909.
FORTIN (E. L.), *Saint Augustin et la doctrine néoplatonicienne de l'âme (Ep. 137, 11),* dans *Augustinus magister,* Actes du Congrès international augustinien, Paris 1954, III, p. 371-380.
— *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident,* Paris 1959.
FRACCARO (P.), *Studi Varroniani. De gente populi romani libri IV,* Padova 1907.
FRIEDRICH (TH.), *In Iulii Firmici Materni De errore profanarum religionum libellum quaestiones,* diss. Giessen, Bonn 1905.
GEFFCKEN (J.), *Der Bilderstreit des heidnischen Altertums,* dans *Archiv für Religionswissenschaft,* 19, 1919, p. 286-315.
GLOCKMANN (G.), *Das Homerbild der altchristlichen Literatur in der Forschung der Gegenwart,* dans *Klio,* 43-45, 1965, p. 270-281.
— *Homer in der frühchristlichen Literatur bis Justinus,* dans *T.U.,* 105, Berlin 1968.
GOPPELT (L.), *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen,* dans *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie,* 2. Reihe, 43, Gütersloh 1939.
GRAILLOT (H.), *Le culte de Cybèle, Mère des dieux, à Rome et dans l'Empire romain,* dans *Biblioth. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome,* 107, Paris 1912.
GRANT (R. M.), *The Letter and The Spirit,* London 1957.
— *Porphyry among the Early Christians,* dans *Romanitas et Christianitas,* Mélanges J. H. WASZINK, Amsterdam-London, 1973, p. 181-187.
GRENIER (A.), *Le génie romain dans la religion, la pensée et l'art,* collect. *L'évolution de l'humanité,* 17, Paris 1925.
— *Les religions étrusque et romaine,* collect. *Mana,* 2, III, Paris 1948.
GUIGNEBERT (CH.), *Jésus,* collect. *L'évolution de l'humanité,* 29, Paris 1933.
GUILLET (J.), *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu,* dans *Recherches de science religieuse,* 21, 1947, p. 257-302.
GUTHRIE (W. K. C.), *The Greeks and their Gods,* London 1950.
HAGENDAHL (H.), *Augustine and the Latin Classics,* I : *Testimonia* (with B. CARDAUNS) ; II : *Augustine's Attitude,* dans *Studia Graeca et Latina Gothoburgensia,* XX, 1-2, Göteborg 1967.

HAIDENTHALLER (M.), *Tertullians zweites Buch « Ad nationes » und « De testimonio animae », Uebertragung und Kommentar,* dans *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums,* XXIII, 1-2, Paderborn 1942.

HANSON (R. P. C.), *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture,* London 1959.

HARNACK (A.), *Die Ueberlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter,* dans *T.U.,* 1, 1-2, 1882.

HATCH (E.), *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church,* = *Hibbert Lectures* 1888, London 1890.

HEINTZE (W.), *Der Klemensroman und seine griechischen Quellen,* dans *T.U.,* 40, 2, 1914.

HENRY (P.), *Bulletin critique des études plotiniennes, 1929-1931,* dans *Nouvelle Revue Théologique,* 59, 1932, p. 708-735, 785-803, 906-925.

— *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin et Macrobe,* dans *Spicilegium sacrum Lovaniense,* Études et documents, 15, Louvain 1934.

HILD (J. A.), art. *Summanus,* dans DAREMBERG IV, 2, p. 1562-1563.

HOMMEL (H.), *Mikrokosmos,* dans *Rheinisches Museum f. Philologie,* n. F., 92, 1943-1944, p. 56-89.

JAEGER (W.), *The Theology of the Early Greek Philosophers* (*The Gifford Lectures,* 1936), Oxford 1947.

— *Early Christianity and Greek Paideia,* Cambridge, Mass. 1961.

JAGIELSKI (H.), *De Firminiani Lactantii fontibus quaestiones selectae,* diss. Königsberg 1912.

JAMES (M. R.), *A Manual of Mythology in the Clementines,* dans *The Journal of Theological Studies,* 33, 1932, p. 262-265.

JESSEN (O.), art. *Semele,* dans ROSCHER IV, col. 662-676.

JOOSEN (J. C.) et WASZINK (J. H.), art. *Allegorese,* dans *Reallexikon für Antike und Christentum,* 1, 1950, col. 283-293.

JÜLICHER (A.), *Die Gleichnisreden Jesu,* I : *Allgemeiner Theil* ; II : *Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien,* Freiburg im Br. 1886-1889.

— art. *Parables,* dans *Encyclop. Biblica,* 3, 1902, col. 3563-3567.

KLEFFNER (A. I.), *Porphyrius der neuplatoniker und christenfeind. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Bekämpfung des Christenthums in alter Zeit,* Paderborn 1896.

KNOWLTON (E. C.), *Notes on Early Allegory,* dans *The Journal of English and Germanic Philology,* 29, 1930, p. 159-181.

KOCH (H.), *Zu Arnobius und Lactantius,* dans *Philologus,* 80, 1925, p. 467-472.

KOOLE (J. L.), *Allegorische Schriftverklaring,* dans *Vox theologica,* 10, 1938, p. 14-22.

KRAUSE (W.), *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur,* Wien 1958.

KÜBLER (B.), art. *Q. Mucius Scaevola,* dans *R.E.,* XVI, 1, 1933, col. 437-446.

LABRIOLLE (P. DE), *Saint Ambroise,* collect. *La pensée chrétienne,* Paris 1908.

— *La Réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*[7], Paris 1942.
LAGRANGE (M.-J.), *La parabole en dehors de l'Évangile*, dans *Revue biblique*, 6, 1909, p. 198-212 et 342-367.
— *Le but des paraboles d'après l'Évangile selon saint Marc*, *ibid.*, 7, 1910, p. 5-35.
— *L'Épître aux Romains*, collect. *Études bibliques*, Paris 1916.
— *Évangile selon saint Marc*, *ibid.*, Paris 1911.
LAMPE (G. W. H.) et WOOLLCOMBE (K. J.), *Essays on Typology*, collect. *Studies in Biblical Theology*, 22, London 1957.
LANGENBERG (G.), *M. Terenti Varronis Liber de philosophia. Ausgabe und Erklärung der Fragmente*, diss. Köln 1959.
LEBRETON (J.), *La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie*, dans *Recherches de science religieuse*, 18, 1928, p. 457-488.
LEGRAND (A.), art. *Nebris*, dans DAREMBERG IV, 1, p. 40-41.
LEISEGANG (H.), art. *Physis*, dans *R.E.*, 39. Halbbd., 1941, col. 1129-1164.
LENORMANT (F.), art. *Bacchus*, dans DAREMBERG I, 1, p. 591-639.
— art. *Baubo*, *ibid.*, p. 683.
— art. *Ceres*, *ibid.*, I, 2, p. 1021-1078.
— et POTTIER (E.), art. *Eleusiniana*, *ibid.*, II, 1, p. 544-581.
LIEBERG (G.), *Die « theologia tripertita » in Forschung und Bezeugung*, dans H. TEMPORINI, éd., *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, I, 4, Berlin-New York 1973, p. 63-115.
LIGHTFOOT (J.-B.), *Saint Paul's Epistle to the Philippians*, London 1891.
LILLA (S. R. C.), *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971.
LOI (V.), *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico preniceno*, dans *Bibliotheca theologica Salesiana*, I, 5, Zürich 1970.
LOISY (A.), *Les paraboles de l'Évangile*, dans *Études évangéliques*, Paris 1902, p. 1-121.
LUBAC (H. DE), « *Typologie* » *et* « *Allégorisme* », dans *Recherches de Science religieuse*, 34, 1947, p. 180-226.
— *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, collect. *Théologie*, 16, Paris 1950.
— *A propos de l'allégorie chrétienne*, dans *Recherches de Science religieuse*, 47, 1959, p. 5-43.
— *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 tomes, dans collect. *Théologie*, 41[1-2], 42 et 59, Paris 1959-1964.
LUCK (G.), *Der Akademiker Antiochos*, diss. Bern, dans *Noctes Romanae*, 7, Bern 1953.
LUEDER (A.), *Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon*, diss. Göttingen 1940.
MCKENZIE (J. L.), *A Chapter in the History of Spiritual Exegesis*, dans *Theological Studies*, 12, 1951, p. 365-381.
MADDEN (M. D.), *The Pagan Divinities and their Worship as depicted in the Works of Saint Augustine exclusive of the « City of God »*, diss. The Cathol. Univ. of America, *Patristic Studies*, 24, Washington 1930.

MANDOUZE (A.), *Augustin et la religion romaine*, dans *Recherches augustiniennes*, I, Paris 1958, p. 187-223.

MARKUS (R. A.), *Saint Augustine and* theologia naturalis, dans *Studia patristica*, VI, collection *T.U.*, 81, Berlin 1962, p. 476-479.

MARTEN (I.), *Ein unbeachtetes Zeugnis von Varros Gotteslehre*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 43, 1961, p. 41-51.

MÉHAT (A.), *Étude sur les « Stromates » de Clément d'Alexandrie*, collect. *Patristica Sorbonensia*, 7, Paris 1966.

MIURA-STANGE (A.), *Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung*, dans *Beihefte z. Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, 4, Giessen 1926.

MONCEAUX (P.), *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, I : *Tertullien et les origines*, Paris 1901.

MONDÉSERT (CL.), *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, collect. *Théologie*, 4, Paris 1944.

— *Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie*, dans *Recherches de science religieuse*, 26, 1936, p. 158-180.

MOREAU (J.), *L'âme du monde, de Platon aux Stoïciens*, Paris 1939.

— c. r. des *Panaetii Rhodii fragmenta* de M. VAN STRAATEN, dans *Revue des Études anc.*, 55, 1953, p. 183-184.

MORTLEY (R.), *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden 1973.

MUNCK (J.), *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*, thèse Copenhague 1932, Stuttgart 1933.

NILSSON (M. P.), *Geschichte der griechischen Religion*, II : *Die hellenistische und römische Zeit*, dans *Handbuch der Altertumswissenschaft*, V, 2, 2, München 1950.

NOURSE (E.-E.), art. *Parable (Introductory and Biblical)*, dans *Encyclop. of Religion and Ethics*, 9, 1917, p. 628-631.

OHLY (F.), *Vom geistigen Sinn des Wortes im Mittelalter*, Darmstadt 1966.

OLERUD (A.), *L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le* Timée *de Platon. Étude de mythologie comparée*, Uppsala 1951.

OROZ (J.), *Introducción a una « Theologia » agustino-varroniana, vista desde la « Ciudad de Dios »*, dans *La Ciudad de Dios*, nûmero extraordinario : *Estudios sobre la « Ciudad de Dios »*, El Escorial 1954, I, p. 459-473.

PÉPIN (J.), *« Primitiae spiritus ». Remarques sur une citation paulinienne des « Confessions » de saint Augustin*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 140, 2, 1951, p. 155-202.

— *Recherches sur le sens et les origines de l'expression CAELUM CAELI dans le livre XII des* Confessions *de saint Augustin*, dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin du Cange)*, 23, 1953, p. 185-274.

— *Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêture*, dans *Augustinus magister*, Actes du Congrès international augustinien, Paris, 1954, I, p. 293-306.

— *Une curieuse déclaration idéaliste du* De Genesi ad litteram (XII, 10, 21) *de saint Augustin, et ses origines plotiniennes* (Ennéade 5, 3, 1-9 et 5, 5, 1-2), dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 34, 1954, p. 373-400.

— *Univers dionysien et Univers augustinien*, dans *Aspects de la dialectique* (= *Recherches de Philosophie, II*), Paris 1956, p. 179-224.

— *L'orientation actuelle des recherches augustiniennes : les leçons du Congrès international augustinien* (Paris, 1954), dans *Aspects de la dialectique* (= *Recherches de Philosophie, II*), Paris 1956, p. 345-351.

— *Saint Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie*, dans *Recherches augustiniennes*, I, Paris 1958, p. 243-286.

— *Les deux approches du christianisme*, Paris 1961.

— *Porphyre, exégète d'Homère*, dans *Porphyre*, Entretiens de la Fondation Hardt, XII, Vandœuvres-Genève 1966, p. 231-266.

— *' Mysteria ' et ' Symbola ' dans le commentaire de Jean Scot sur l'évangile de saint Jean*, dans J. J. O'MEARA et L. BIELER (éd.), *The Mind of Eriugena*, Dublin 1973, p. 16-29.

PERDRIZET (P.), art. *Jupiter*, dans DAREMBERG III, 1, p. 691-713.

PETER (R.), art. *Hercules*, dans ROSCHER I, 2, col. 2253-2298.

PLAGNIEUX (J.), *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, dans *Études de science religieuse*, 7, Paris 1952.

POHLENZ (M.), *Die Stoa*, I-II, Göttingen 1948-1949.

PONCELET (R.), art. dans *Revue des Études latines*, 26, 1948, p. 178 sq. ; 27, 1949, p. 134 sq. ; 28, 1950, p. 32 sq. et 145 sq.

— *Cicéron traducteur de Platon. L'expression de la pensée complexe en latin classique*, thèse Paris 1957.

POTTIER (E.), art. *Draco*, dans DAREMBERG II, 1, p. 403-414.

PUECH (H.-CH.), *La gnose et le temps*, dans *Mensch und Zeit*, = *Eranos Jahrbuch*, 20, 1951, Zürich 1952, p. 57-113.

RAPISARDA (E.), *Clemente fonte di Arnobio*, Torino 1939.

RAPP (A.), art. *Hephaistos*, dans ROSCHER I, 2, col. 2036-2074.

REHM (B.), *Zur Entstehung der pseudoclementinischen Schriften*, dans *Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft*, 37, 1938, p. 77-184.

REINHARDT (K.), *Das Parisurteil*, paru dans *Wissenschaft und Gegenwart*, II, Frankfurt 1938, reproduit dans *Von Werken und Formen. Vorträge und Aufsätze*, Godesberg 1948, p. 11-36.

— *Poseidonios*, München 1921.

REITZENSTEIN (R.), *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*³, Leipzig und Berlin 1927 (1ʳᵉ éd. : 1910).

RIPANTI (G.), *L'allegoria o l'« intellectus figuratus » nel* De doctrina christiana *di Agostino*, dans *Revue des Études augustin.*, 18, 1972, p. 219-232.

RÖHRICHT (A.), *De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore*, diss. Kiel, Hamburg 1892.

ROQUES (R.), *Structures théologiques, de la gnose à Richard de Saint-Victor*, collect. *Biblioth. de l'École des Hautes Études*, sciences relig., 72, Paris 1962.

ROUGIER (L.), *Celse, ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*, collect. *Les maîtres de la pensée antichrétienne*, Paris 1925.

SCHÄUBLIN (C.), *Diodor von Tarsos gegen Porphyrios ?*, dans *Museum helveticum*, 27, 1970, p. 58-63.

SCHMEKEL (A.), *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Berlin 1892.

SCHMIDT (C.), *Studien zu den Pseudo-Clementinen*, dans *T.U.*, 46, 1, 1929.

SCHWARZ (E.), *De M. Terentii Varronis apud sanctos Patres uestigiis*, dans *Jahrbücher für classische Philologie, Supplementbd.* 16, 1888, p. 405-499.

SÉCHAN (L.), *Les Noces de Thétis et de Pélée*, dans *Revue des Cours et Conférences*, 32, 1, p. 673-688, et 2, p. 330-340.

SEEL (O.), *Antike und frühchristliche Allegorik*, dans *Festschrift für P. Metz*, Berlin 1965, p. 11-45.

SIHLER (E. G.), *From Augustus to Augustine. Essays and Studies dealing with the Contact and Conflict of Classic Paganism and Christianity*, Cambridge 1923.

SIMON (M.), *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et Juifs dans l'empire romain (135-425)*, dans *Biblioth. des Écoles franç. d'Athènes et de Rome*, 166, Paris 1948.

SIRINELLI (J.), *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, thèse Paris 1961.

STRAATEN (M. VAN), *Panétius. Sa vie, ses écrits et sa doctrine, avec une édition des fragments*, Amsterdam 1946.

STRAUSS (G.), *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*, dans *Beiträge zur Gesch. der bibl. Hermeneutik*, 1, Tübingen 1959.

STRUBEL (A.), « *Allegoria in factis* » *et* « *Allegoria in verbis* », dans *Poétique*, 23, 1975, p. 342-357.

TESTARD (M.), *Saint Augustin et Cicéron. A propos d'un ouvrage récent*, dans *Revue des Études augustin.*, 14, 1968, p. 47-67.

THEILER (W.), *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, dans *Problemata*, 1, Berlin 1930.

TODOROV (T.), *On Linguistic Symbolism*, dans *New Literary History*, 6, 1974-1975, p. 111-134.

TOUTAIN (J.), art. *Liber pater*, dans DAREMBERG III, 2, p. 1189-1191.

TULLIUS (FR.), *Die Quellen des Arnobius im* 4., 5. *und* 6. *Buch seiner Schrift* « *Aduersus nationes* », diss. Berlin, Bottrop in W. 1934.

TÜRK (G.), art. *Phaethon*, dans *R.E.*, 38. Halbbd., 1938, col. 1508-1515.

VERGOTE (J.), *Clément d'Alexandrie et l'Écriture égyptienne. Essai d'interprétation de* Stromate *V, 4, 20-21*, dans *Le Muséon*, 52, 1939, p. 199-221.

VOGELS (H. J.), *St. Augustins Schrift* « *De consensu euangelistarum* », *eine biblisch-patristische Studie*, dans *Biblische Studien*, XIII, 5, Freiburg im Br. 1908.

WAITZ (H.), *Die Pseudoklementinen Homilien und Rekognitionen. Eine quellenkritische Untersuchung*, dans *T.U.*, 25, 4, 1904.

WEINREICH (O.), art. *Zwölfgötter*, dans ROSCHER VI, col. 764-848.

WIFSTRAND (A.), *L'Église ancienne et la culture grecque*, trad. française, Paris 1962.

WILHELM (FR.), *De Minucii Felicis Octauio et Tertulliani Apologetico*, dans *Breslauer Philologische Abhandlungen*, II, 1, Breslau 1887.

WINTER (AEM.), *De doctrinae neoplatonicae in Augustini ciuitate Dei uestigiis*, diss. Freiburg im Br. 1928.

WLOSOK (A.), *Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstel-*

lung, dans *Abhandl. der Heidelberger Akad. der Wiss.*, Philos.-hist. Kl., 1960, 2, Heidelberg 1960.
WOLFSON (H. A.), *The Philosophy of the Church Fathers*, I : *Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge, Mass. 1956.
ZAHN (TH.), *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*, dans *Rede beim Antritt des Prorektorats der Univ. Erlangen*, 1894.
ZARB (S.), *Chronologia operum s. Augustini secundum ordinem Retractationum digesta*, Romae 1934.
ZEEGERS-VANDER VORST (N.), *Les citations des poètes grecs chez les apologistes chrétiens du IIe siècle*, collection *Univ. de Louvain, Recueil de Trav. d'Hist. et de Philologie*, 4e série, 47, Louvain 1972.
ZIEHEN (L.), art. *Panathenaia*, dans *R.E.*, 36. Halbbd., 2, 1949, col. 459 sq.
ZÖLLIG (A.), *Die Inspirationslehre des Origenes*, Freiburg im Br. 1902.

VII. — LA MYTHOLOGIE DE LA PHILOSOPHIE

ALAIN, *Propos sur la Religion*[2], Paris 1951.
BRÉHIER (É.), *Images plotiniennes, images bergsoniennes*, dans *Les Études bergsoniennes*, 2, Paris 1949, p. 117 sq., republié dans *Études de philosophie antique* (= *Publications de la Fac. des Lettres de Paris*, 1), Paris 1955, p. 299 sq.
BUFFON (G. L. DE), *Histoire naturelle des oiseaux*, Paris 1770-1783.
COOKE (J. D.), *Euhemerism : a Mediaeval Interpretation of Classical Paganism*, dans *Speculum*, 2, 1927, p. 396-410.
COURCELLE (P.), *Les Pères de l'Église devant les Enfers virgiliens*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littér. du moyen âge*, 22, 1955, p. 7-74.
— *Interprétations néoplatonisantes du livre VI de l'« Énéide »*, dans *Recherches sur la tradition platonicienne*, Entretiens de la Fondation Hardt, III, Vandœuvres-Genève 1955, p. 95-136.
— *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue*, dans *Revue des Études anciennes*, 59, 1957, p. 294-319.
DRONKE (P.), *Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism*, collect. *Mittellateinische Studien und Texte*, IX, Leiden-Köln 1974.
FREY-SALLMANN (A.), *Aus dem Nachleben antiker Göttergestalten. Die antiken Gottheiten in der Bildbeschreibung des Mittelalters und der italienischen Frührenaissance*, diss. Basel, Leipzig 1931.
HATINGUAIS (J.), *En marge d'un poème de Boèce : l'interprétation allégorique du mythe d'Orphée par Guillaume de Conches*, dans *Association Guillaume Budé. Actes du Congrès de Tours et Poitiers*, Paris 1954, p. 285-289.
HEPP (N.), *Les interprétations religieuses d'Homère au XVIIe siècle*, dans *Revue des sciences religieuses*, 31, 1957, p. 34-50.
— *Homère en France au XVIIe siècle*, dans *Biblioth. française et romane*, série C, 18, Paris 1968.
JEAUNEAU (É.), *L'usage de la notion d'*integumentum *à travers les gloses de Guillaume de Conches*, dans *Lectio Philosophorum. Recherches sur l'École de Chartres*, Amsterdam 1973, p. 127-192.

PASCAL (B.), *Opuscules et pensées*, éd. Brunschvicg *minor*, Paris 1897.
PÉPIN (J.), *Dante et la tradition de l'allégorie*, Conférence Albert-le-Grand 1969, Montréal-Paris 1970.
— *La fortune du* De antro nympharum *de Porphyre en Occident*, dans *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, convegno internaz. (1970), Roma 1974, p. 527-536.
RABUSE (G.), *Die goldene Leiter in Dantes Saturnhimmel*, dans *Schriften und Vorträge des Petrarca-Instituts Köln*, XXV, Krefeld 1972.
SEZNEC (J.), *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, thèse Paris, London 1939.
SIMON (M.), *Hercule et le christianisme*, dans *Publications de la Fac. des Lettres de l'Univ. de Strasbourg*, Série *Art et littérature*, 19, Strasbourg 1955.

ADDENDA

— Pour le traité de Plutarque *Sur Isis et Osiris* (*supra*, p. 524), on consultera maintenant *Plutarch's De Iside et Osiride*, ed. with an Introd., Transl. and Comment. by J. GWYN GRIFFITHS, Univ. of Wales 1970.

— Sur l'allégorisme grec (*supra*, p. 532), ajouter GWYN GRIFFITHS (J.), *Allegory in Greece and Egypt*, dans *The Journal of Egyptian Archaeology*, 53, 1967, p. 85-89.

— Sur la théologie de Varron et les réactions d'Augustin (*supra*, p. 539), ajouter deux articles de P. BOYANCÉ : *Étymologie et théologie chez Varron*, dans *Revue des Études latines*, 53, 1975, p. 99-115 ; *Les implications philosophiques des recherches de Varron sur la religion romaine*, dans *Atti del congresso internaz. di studi varroniani*, Rieti 1976, p. 137-161.

INDEX *

I

AUTEURS ANCIENS

AÉTIUS, 282 (29), **297**, 298, 300, 305, 319, 320, 344 (178), 363, 364.
ALEXANDRE POLYHISTOR, 227, 228.
AMBROISE, 463 (75).
ANAXAGORE, 74, **99**, 100, 101, 104, 322 (71).
ANAXIMANDRE, 106.
ANTIMACHOS DE COLOPHON, 97.
ANTIOCHUS D'ASCALON, 306, 315 (42), **317-319**, 320, 321, 337, 351, 365.
ANTIPATER DE TARSE, 291.
ANTISTHÈNE, 96, **105-109**, 110, 111, 114, 121, 127, 128, 130, 134 (10), 177, 238, 299, 402, 477.
APOLLODORE, 137, **155-156**, 159, 169, 172, 193, 208 (140), 329, 365, 400, 443.
APOLLODORE DE SÉLEUCIE, 331 (110).
APOLLONIUS DE RHODES, 168.
APOLLOPHANE, 463.
« APPION », 396, 397, 398, 402, 403, 422.
APULÉE, 195 (75), 211, 356.
« AQUILA », 413, 444.
ARATUS, 340 (158).
ARCÉSILAS, 279, 280, 309.
ARÉTAS, 89.
ARISTARQUE, 168, **169-172**, 177.
Lettre d'Aristéas à Philocrate, 223.
ARISTIDE, 300, 393, 409 (79), **410-411**, 412, 434, 447.
ARISTOBULE, 223 (5), 226, 232 (36), 460.
ARISTON DE PELLA, 460 (69).
ARISTOPHANE, 86, 202 (111).
ARISTOTE, 74, 87, 89, 96, 100 (19), 115 (10), **121-124**, 149, 177, 183, 253, 257 (25), 272 (22), 327 (93), 328 (94), 331 (110), 350, 364, 420.
Ps.-ARISTOTE, 159 (50).
ARISTOXÈNE, 134.
ARNOBE, 75, 76, 261, 277, 394, 395, 396, **403-405**, **405-406**, 413, **414-417**, **423-428**, 432, 434, 435-438, 439, 442, 443, 448, 472, 473.
ARTAPANOS, 227-228.
Asclépius, **356-357**, 362 (248), 363 (251).
ATHÉNAGORE, 339 (145), 343 (173), 344 (178), 393, **406-410**, 417, 434 (166).
ATHÉNÉE DE NAUCRATIS, 135, 144 (38), 155, 156.
AUGUSTIN, 75, 89, 90, 204 (116), 261, 276, 277, **280-290**, 293, 294, 295, 296, 298, 308, 309, **311-323**, 324, 325, 326, 327 (92), 327 (93), 328, 329 (98), **333-335**, **335-341**, 342, 344, 346, 348, 350, **351-354**, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 365, **367-387**, 392, 393, 395, 398 (21), 402, 406, 409 (79), 429, 430, 431, 436 (175), 437 (178), 440 (186), 475, 476, 479.
« BALBUS », **125-127**, 139, 304, 305, 333, 337, 429.
Épître de Barnabé, 223 (5), 260, **262-263**, 264, 265.
BASILE, 87, 88.
BOÈCE, 475 (1).
CARNÉADE, 139, 139 (29), 141, 300.
CATON, 106.
CELSE, 74, 86, 228 (23), 229, 261, 394 (3), 446, **447-453**, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464 (80), 465, 466, 469, 471.
CHAERÉMON, 270, **463-466**.
CHALCIDIUS, 157 (38).
CHILON DE LACÉDÉMONE, 267 (12).
CHRYSIPPE, 102, 126, **129-131**, 133, 141, 146, 155, 157 (39), 159, 163 (63), 206 (132), 208, 283 (31), 291, 302, 303, 307, 337 (136), 339, 340 (158), 340 (159), 348, 349, 451, 454.

* On ne trouvera pas ici d'*Index rerum*, auquel supplée notre *Table des matières* détaillée et, nous l'espérons, claire.

CICÉRON, 75, 89, 90, 120, 125, 127, 132, 133, 137, 139, 139 (29), 147 (2), 148, 161 (59), 173 (2), 186 (42), 204 (116), 208, 210, 252, 279 (12), 282 (29), 284 (36), 299, 300, 302, 303, 304, 305, 306, 318, 319, 322 (71), 326, 328 (95), 329 (98), 333, 337, 339 (151), 364, 365, 379, 395 (9), 402, 410 (84), 419 (114), 429, 430, 436, 442 (192), 477.
CLÉANTHE, 126, **128-129**, 133 (7), 141, 146, 155, 208 (140), 332, 420.
« CLÉMENT », 398, 399, 400, 410 (87), 421.
Ps.-CLÉMENT, 405, 414, 446, 448, 472, 473, 474 (120).
CLÉMENT D'ALEXANDRIE, 180 (15), 202 (111), 223 (5), 231 (35), 260, 262, **265-275**, 277, 283 (31), 364 (256), 388 (381), 394, 398 (26), 404 (59), 406 (66), 425 (133), 425 (134), 434 (166), 461 (72), 464, 467 (89), 476, 480, 481, 483, 484, 485.
COCONDRIUS, 88.
Cohortatio ad Gentiles, 136 (16), 228 (23), 229.
COLOTÈS, **137-138**, 210.
CORNÉLIUS LABEO, 277, 395, 420.
CORNUTUS, **156-159**, 163 (63), 193, 206 (132), 208, 234, 235 (55), 237 (66), 329 (98), 337 (136), 398, 400, 408 (78), 431 (157), 443, 463, 464.
« COTTA », **138-141**, 300, 301, 302, 326,
CRATÈS, **152-155**, 156, 159, 168, 177, 450.
CRATYLE, 114.
CRONIUS, 463.
CYRILLE D'ALEXANDRIE, 466, 468 (95), 470.

DAVID, 478.
DÉMÉTRIUS DE PHALÈRE, 89.
DÉMO, 155 (28).
DÉMOCRITE, **101-103**, 104, 156, 177, 279, 309.
DENYS D'HALICARNASSE, 87, **176-177**, 389, 482, 485.
DENYS D'OLYNTHE, 97.
DENYS LE THRACE, 97 (14).
DIAGORAS, 134.
DIODORE DE SICILE, 103, 148, 149, **150-151**, 391.
DIOGÈNE D'APOLLONIE, 101, 327 (93).
DIOGÈNE DE BABYLONE OU DE SÉLEUCIE, 133, 155, 283 (31), 326, 337 (137), 345 (182).
DIOGÈNE LE CYNIQUE, 107 (14), **109-111**, 149, 182, 309.
DIOGÈNE LAËRCE, 93, 94 (4), 97, 101 (24), 102 (31), 105, 127 (4), 282 (29), 291 (56), 337 (137), 349 (194), 349 (197), 454 (40).
DIOGÉNIANUS, 130.
Lettre à Diognète, 143 (37).
DION CHRYSOSTOME, 106 (8), 107 (14), 110, 128, **177**, 180 (15), **291-293**, 295, 296, 297, 298, 303 (83), 454 (40).
DIONYSIUS LE STOÏCIEN, 279, 286, 300.

ÉLIEN, 137 (17).
EMPÉDOCLE, 98 (16), 118, 344 (178), 406 (64).
ENNIUS, 126, 148, 149, 173, 328 (95), 372.
ÉPICTÈTE, 250 (14).
ÉPICURE, 132, **134-137**, 138, 142, 160, 215, 291, 303, 478.
ÉPIPHANE, 306 (96).
ÉRATOSTHÈNE, 107 (12), 151, **168-169**.
ESCHYLE, 202 (111), 420.
ÉSOPE, 211.
Etymologicum Magnum, 129.
Etymologicum Orionis, 102.
EUPOLÉMOS, **228**, 237.
EURIPIDE, 85, 133 (7), 159, 173 (2), 210, 404 (59), 420, 423 (128).
EUSÈBE, 75, 103, 130, 148 (3), 177, 184, 217 (1), 218, 219, 221, 226, 227, 228, 261, 262, 270 (18), **293-296**, 297, 298, 309 (1), 318, 321 (65), 342 (169), 357, 363 (250), 363 (251), 365, **387-392**, 393, 398 (26), 456 (48), 463, 464, 465, 466.
EUSTATHE, 91, 102, 153, 169, 170.
EVHÉMÈRE, 50, 57, 100, **147-149**, 150, 151, 173, 310 (10), 372, 391, 395 (9), 438, 439, 443, 477.

FAVORINUS, 99, 100 (20).
FIRMICUS MATERNUS, 261, 343 (137), 382 (347), 394, 395 (10), 408 (77), 408 (78), 409 (79), 413, **417-420, 445**.
FULGENCE, 209 (147).

GALIEN, 349 (195), 349 (196), 350 (200).
GAVIUS BASSUS, 328 (97).
GLAUCON DE RHÉGIUM, 100.
GLAUCON DE TÉOS, 100.
GRANIUS FLACCUS, 420.
GRÉGOIRE DE CORINTHE, 88.
GRÉGOIRE DE NAZIANZE, 74, 446, 466, **470-474**, 475.
GUILLAUME DE CONCHES, 475, 476.

Commentaire d'Habacuc, 224 (9).
HÉCATÉE, 94.
HÉRACLITE, **94**, 95, **96-97** 98 (16), 103, 118, 121 (31), 166, 215, 449, 450, 475.
Ps.-HÉRACLITE, 74, 88, 91, 136, 137 (20), 154, 155, 156, **159-167**, 168, 177, 208 (140), 208 (145), 227, 234, 235, 239, 242, 266, 326, 339, 346, 400, 431, 450, 451, 456 (48) 477, 484.
Rhétorique à Hérennius, 133.
HÉRODOROS, 149.

HÉRODOTE, 41, 43, 97, 177.
HÉSIODE, 41, 42, 43, 56, 61, 74, 76, 93, 94, 96, 97, 102 (29), 113, 116, 123, 127, 131, 132, 133, 135, 137, 149, 193, 204, 206, 211, 213, 215, 225, 226, 231, 235, 241, 257, 261, 267, 279, 290, 326, 347, 379, 389, 397, 401, 402, 432, 449, 452, 458, 470, 477.
Ps.-HÉSIODE, 102 (29).
HÉSYCHIUS, 88, 89, 100.
HIÉRONYMUS, 93.
HIPPIAS, 108.
HIPPOLYTE, 260, **263-264**, 265.
Homélies pseudo-clémentines, 344 (178), 394, **396-403**, 408 (71), 410, **421-423**, 429, 435, 454 (40).
HOMÈRE, 41, 43, 56, 61, 74, 76, 78, 86, 88, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102 (29), 103, 104, 105, 106, 108, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 120, 121 (31), 124, 125, 127, 128, 131, 133, 137, 143, 146, 147, 149, 151, 152, 159, 160, 168, 172, 173, 176, 177, 178, 193, 198, 202, 209 (147), 213, 215, 219, 225, 226, 231, 235, 240, 241, 242, 252, 257, 261, 267, 270, 299, 300, 326, 389, 402, 432, 449, 451, 452, 475 (2), 477, 478.
Hymne homérique à Déméter, 404 (57).
De uita et poesi Homeri, 88, 98 (16), 167.
HORACE, 117, 173 (2), **174**, 428 (145).

ION, 100.
IRÉNÉE, 231 (35).

JAMBLIQUE, 95, 209 (147), 355, 394.
JÉRÔME, 262, 295, 395.
JOSÈPHE, 223, 225, 231, 232, **242-244**, 396.
L'empereur JULIEN, 74, 105, **209-210**, 228 (23), 229, 261, **355**, 446, 452 (27), **466-470**, 474.
JUSTIN, 223 (5), 231 (35), 349.
JUVÉNAL, 409 (79).

LACTANCE, 147 (2), 148, 261, 277, 299, 339 (145), 344 (178), 394, 395, 405, **429-431**, 435, **438-443**, 473.
LINUS, 106, 267.
LONGIN, 463.
LUCAIN, 156.
LUCIEN, **144-145**, 146, 478.
LUCRÈCE, 173-174.
JEAN LYDUS, 202 (111), 349 (197), 395.

MACROBE, 128, 137, 155, 156, 175 (13), **210-214**, 215, 276, 327 (92), 328, **329-331**, 332, 333, 334, 335, 348, 375, 382 (347), 395, 398 (26), 399, 408 (71), 419, 420, 431 (157), 477, 481, 482.
MANILIUS, 327 (93).
MARC-AURÈLE, 48, 250 (14), 460 (68).
MARCION, 344.
MARTIANUS CAPELLA, 209 (147).
MAXIME DE TYR, 75, **189-190**, 220 (9), 363 (251), 392, 480, 482, 483, 484.
MÉNANDRE, 87, 211.
MÉTRODORE DE LAMPSAQUE, 74, **99-101**, 115, 159, 306.
MINUCIUS FÉLIX, 277, 299, 340 (157), 366 (264), 395 (9), 409 (79).
MNÉSARQUE, 318.
MODÉRATUS, 463.
MOERO, 155 (26).
MOÏSE, 51, 91, 217, 223, 226, 227, 230, 236, 237, 241, 242, 243, 248, 263, 267 (13), 452, 456, 457, 459, 460, 463, 469, 478, 483.
MUSÉE, 113, 133, 227, 267.
De mysteriis, 394.
NECTARIUS, 367.
NÉMÉSIUS, 350 (200).
« NICÉTA », 400, 401, 402, 403, 413, 444.
NICOMAQUE, 463.
NONNUS, 202 (111).
NUMA, 370-371.
NUMÉNIUS, 318, 460, 463.
Oracles sibyllins, 229, 237.
ORIGÈNE, 74, 86, 217 (1), 218 (7), 228 (23), 229, 261, 262, 270, 327 (93), 340 (159), 349, 392, 394 (3), 411 (89), 446, 447, 450, 451, **453-462**, 463, 464, 465, 466, 469, 473, 474, 476.
ORPHÉE, 113, 133, 211, 227, 267, 401.
OVIDE, 416 (105).

PALAEPHATOS, **149-150**, 165, 182, 346, 443.
PANAETIUS, **302-303**, 305, 306, 307.
PARMÉNIDE, 118, 119.
PAUL, 45, 46, 75, **247-252**, 262, 263, 264, 265, 266, 353, 459, 464, 478.
PAUSANIAS, 188 (45).
PERSAIOS, 177, 282 (29).
PERSE, 156.
PÉTRONE, 211.
PHÈDRE, 173 (2), **174-175**.
PHÈDRE L'ÉPICURIEN, 299 (69 *bis*).
PHÉRÉCYDE, 449, 450, 451.
PHILODÈME, 75, 100, 101 (23), 102, 132, **133-134**, 136, 283 (31), 299, 337 (136), 337 (137), 339 (145), 339 (151), 340 (158), 345 (182), 349 (194), 364, 407 (67).
PHILOLAOS, 235 (55).
PHILON D'ALEXANDRIE, 88, 143 (37), 157 (38), 223, 224, 225, 227, 229, **231-242**, 243, 244, 251, 264, 266, 267 (11), 327 (93), 331 (110), 332 (113), 459, 464, 478, 484.
PHILON DE BYBLOS, 75, **217-220**, 226, 387, 392.
PHILON DE LARISSA, 318.
PHILOSTRATE, 87, 88.
PHOTIUS, 327 (93).
PIERRE, 248.

« Pierre », 400, 444.
Pindare, 155 (26).
Platon, 41, 46, 48, 71, 73, 77, 80, 81, 86, 96, 99, 100 (19), 105, 108, 109, 111, **112-121**, 123, 124, 129 (14), 137, 138, 146, 157, 158 (42), 159 (52), 160, 166 (66), 177, 180 (15), 183, 185, 190, 191, 193, 194, 195 (74), 196, 198, 199, 202 (108), 204, 205 (119), 206, 207 (137), 208, 210, 213, 215, 235 (55), 236, 252 (19), 257 (25), 267 (13), 272 (22), 284 (36), 290, 299, 311, 315 (42), 318, 319, 327, 331, 339, 348, 350, 363, 364, 374, 381, 383, 389, 390, 391, 392, 398 (26), 410 (84), 412 (93), 451 (21), 452 (26), 455, 459, 463, 477, 481, 482.
Ps.-Platon, 120, 207 (137).
Pline, 428 (145).
Plotin, 41, 65, 75, **190-209**, 213, 215, 234, 235 (53), 315 (42), 362, **378-384**, 386, 400, 412 (93), 415 (100), 465, 477, 480, 481, 484.
Plutarque, 75, 86, 87, 88, 91, 96, 106 (10), 129, 137, 157 (38), 163 (63), **178-188**, 189, 193, 199 (97), 208, 215, 220 (9), 233, 235 (52), 272, **290-291**, 292, 293, 295, 296, 297, 298, 300, 390, 391, 392, 408 (77), 408 (78), 415 (100), 417, 449 (13), 451, 456 (48), 466, 477, 481, 482, 484, 485.
Ps.-Plutarque, 167.
Polémon, 365.
Polybe, 94, 98 (16), 169.
Porphyre, 74, 95 (3), 96, 98, 138 (27), 155, 156, 167, 170, 172 (16), 209 (147), 210 (154), 218, 261, 270, 296, 320, 321, 342, 355, **357-365**, 398 (21), 398 (26), 416 (103), 418, 420, 436 (175), 446, 447, **462-466**, 469, 471, 479.
Posidonius, 279, 300, **303-305**, 306, 307, 317.
Possidius, 367.
Probus, 155, 344 (178), 398 (26).
Proclus, 86, 88, 106 (11), 138, 202 (111), 209 (147), 210 (154), 420.
Prodicus, **103**, 104.
Protagoras, 113, 267 (13), 299 (69).
Pyrrhon, 142.
Pythagore, 74, **93**, 94, **95-96**, 97, 121 (31), 211, 215, 270, 327 (93).

Quintilien, 88, 89, 252, 463 (76).
Recognitiones pseudo-clémentines, 76, 394, 399 (35), **400-403**, **413-414**, 432, 433, 435, **443-444**.
Rufin, 295.

Sagesse de Salomon, 223 (5), **224-225**, 232, 243.
Sagesse de Sirach, 258.
Sanchuniathon, **217-220**, 387.
Scaevola, **280-283**, 284, 285, 286, 287, 288, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 302, 304, 305, 306 (96), 307, 311, 321, 358, 371 (283).
Sénèque, 106, 209, 250 (14), **313-314**, **350**, 409 (79).
Servius, 175 (13), 286 (40), 344.
Sextus Empiricus, 93, 103, 135, 139 (29), **141-143**, 144, 148, 155, 318, 331 (110), 350 (201), 410 (84).
Simonide, 113, 155 (26).
Simplicius, 327 (93), 332 (113).
Socrate, 85, 99, 100, 106, 107, 108, 112, 114, 115, 183, 299, 309, 322, 436.
Solon, 290.
Sophocle, 180, 207 (135), 272, 485.
Valérius Soranus, 338, 339 (145), 376, 407 (67).
Speusippe, 365.
Stésimbrote de Thasos, 97, 100.
Stobée, 110, 129 (14), 130, 235 (55), 291 (58), 319 (59), 332 (112), 344 (178), 349 (197), 363 (253).
Strabon, **151-152**, 165, 168, 169, 346, 477.
Du sublime, 257 (25).
Syncellus, 99 (18).
Synésius, 86, 88.
Syrianus, 209 (147).

Taautos ou Thot, 218, 220.
Tatien, 88, 91, 97, 98 (16), 100, 277, 393, **411-412**, 467 (89).
Tertullien, 261, 276, 277, **278-280**, 281, 284, 285, 286, 289, 290, 298, 300, **308-310**, 311 (13), 314, 317, 318, **328-329**, 331, 332, 333, 334, 335, 343, 344, 361, **365-367**, 371, 375, 387, 400, 406, 408 (78), 410 (85), 416 (104), 417.
Thalès, 309.
Théagène de Rhégium, 74, 96, **97-98**, 101, 159, 235, 306.
Théodoret, 130, 205 (119), 283 (31).
Théon d'Alexandrie, 177.
Théophile d'Antioche, 409 (79), 410 (84), 454 (40).
Théophraste, 327 (93).
Thrasyle, 102.
Thucydide, 86, 177.
Timée, 88.
Tzetzes, 102 (33).

Varron, 74, **276-307**, **308-387**, 392, 394, 398, 400, 403, 404, 405, 406, 407 (67), 407 (69), 408 (71), 412, 420, 429, 431, 447 (4).
« Velléius », **132-133**, 134, 136, **300**, **303**, **326**, 477.

MARIUS VICTORINUS, 382 (347).
VIRGILE, 175 (13), 327 (93), 333, 336, 338, 339, 340, 344 (177), 344 (178), 372, 374, 379, 384 (360), 398 (26), 420, 440, 478, 479 (3).
XÉNOCRATE, 280, 306, 309, 318, **319-320**, 321, **363-365**.
XÉNOPHANE, 74, **93-94**, 103, 371, 475, 476.
XÉNOPHON, 85, 103, 105, 107, 327 (93).
ZÉNON, 126, **127-128**, 132, 134, 136, 141, 146, 177, 238, 280, 282 (29), 283 (31), 299, 302, 307, 309, 340 (157), 365, 402, 403, 477.

II

CITATIONS HOMÉRIQUES

ILIADE

I, **48-53**	162.
399-400	454.
403 sq.	158.
469	136, 142.
589-593	154.
590-591	450.
II, **204-205**	236.
493 sq.	170.
IV, **167**	337.
433	164.
489 sq.	171.
V, **330-339**	163.
370 sq.	195 (74).
831	164, 166.
855-863	163.
VI, **1**	165.
153 sq.	174.
VIII, **18-27**	122.
20-22	123.
39	102.
XI, **32-37**	153.
472 sq.	171 (14).
XII, **370** sq.	171 (14).
XIV, **153-189**	182.
200 sq.	470.
201	122.
204	94.
246	122.
301 sq.	470.
302	122.
319-320	174.
XV, **18-21**	160-162.
18-24	450.
187-193	441.
696	110.
711-712	110.
XVI, **187-188**	187.
433 sq.	130.
849 sq.	130.
XVII, **120** sq.	171 (14).
XVIII, **309**	164.
458-608	154 (22).
XX, **67**	98.
67-68	166.
67-74	165.
70-71	166-167.
164	89.
XXI, **407**	165.
425	165.
426	166.
XXII, **318**	360.
XXIII, **205**	122.
XXIV, **54**	136.
Schol. Il. II, **316**	171.
494	170-171.
IV, **491**	172.
V, **385**	170.
XX, **67**	98 (16).

ODYSSÉE

I, **1**	109 (22).
II, **206-207**	107.
III, **1** sq.	154.
V, **11-227**	107 (16).
13-269	200.
211-213	107-108.

215-218 108.
225-227 107 (17).

VI, **232** 152.

VII, **243-266** 200.

VIII, **266** sq. 123.
266-369 181, 415.

IX, **5-6** 144.
5-11 135.
7-8 145.
8-10 144.
28 135.
525 108.

X, **133-574** 107 (13), 200.
138 sq. 154.

XI, **13** 122.
305-320 229, 468.
315-316 230.
316 469.
576 sq. 173.
582 sq. 173 (2).
593-600 174.
600 139.
601-604 201.
639 122.

XII, **39-54** 234.
62-63 154-155.
182-200 234.

XIII, **1** 122.
298-299 166.

XV, **410-411** 163.

XVII, **483-487** 237.

XIX, **178-179** 207.
521 109.

XXIII, **159** 152.

Schol. Od. I, **1** 109.
V, **211** 107-108.
IX, **28**
525 108.

III

CITATIONS HÉSIODIQUES

THÉOGONIE

35-103 346.
75-79 346.
116 330.
116 sq. 122.
116-120 183.
126-133 332.
126-210 203.
132 sq. 128.
132-138 401.
133 sq. 122.
137-138 329.
154 sq. 156.
159 sq. 126.
168-182 454.
173-182 205.
174-175 329.
183 sq. 228.
188-207 195 (74), 330.
217 130.
227 198.
337 sq. 122.
358 410.
371 sq. 154.
453-458 404.
453-506 203.
459 sq. 156.
459-460 454.
459-467 203, 329.
468-491 205 (123).
485-491 335, 454.
490-491 205, 329, 331.
495-497 330.
521-616 200.
617 sq. 228.
617-735 203, 449.
718-720 205, 329.
817 sq. 158.
851 408.
868 452.
881 sq. 43.
886-887 471.
886-900 410.
901 sq. 130.
902 207.
904-906 198.

912 404.
913 406.
913-914 404.
915-917 346.
940-942 409.
956 sq. 109.
957 sq. 154.
992 sq. 152.

Schol. Hes. Theog. **134** 128.

TRAVAUX ET JOURS

47-105 200.
53-82 458.
53-105 456-457.
80-82 201 (104).
90-98 458.
106-201 236.
233 188.

IV

CITATIONS SCRIPTURAIRES

GENÈSE

I, **2** 322 (71).
27 327 (93).
II, **7-8** 467.
8-9 458.
9 240.
17 468.
18 467.
21-22 456-457, 467.
III, **1-5** 458, 467.
23 467.
24 233.
IV, **16** 241.
VI, **4** 237.
XI, **1-9** 228, 468.
4-8 468.
29 240.
XVI 459.
15 249.
XVII, **1** sq. 247.
10-11 263.
16 sq. 249.
XVIII, **1-15** 237.
XXI 459.
1 sq. 249.
10 249.
XXII, **1-14** 249.
1-19 423 (128).
XXXVII, **9** 239.

EXODE

X, **21-23** 225.
XII, **15** 250.
XIII, **4-7** 250.
21 249, 250.
XIV, **22** 249, 250.
XVI, **4-35** 250.
XVII, **6** 248, 250.
8-16 263.
XXV, **31-40** 240.
40 249.
XXVII, **3** 236.
XXVIII 243.
1-43 225.
XXX, **10** 248.
XXXII, **1** sq. 250.
XXXIV, **33-35** 248.
XXXIX 243.

LÉVITIQUE

XI 263.
XVI, **2** 248.

NOMBRES

XIV, **2-36** 250.
XIX, **2-10** 262.
XXI, **5** sq. 250.
6-9 225.
8-9 263.
XXIII, **19** 238.
XXV, **1-9** 250.

DEUTÉRONOME

VIII, **5** 238.
X, **16** 263.
XIV, **3-21** 263.
XVI, **7-10** 262.
XXV, **4** 250.
XXVII, **2-8** 445.

JOSUÉ

XXIV, **26-27** 445.

IV ESDRAS

IV, **33** 263.
V, **5** 263.

PSAUMES

LXXVII, **2** 274.
LXXVIII, **2** 254.
CXIII, **5** 352.
CXVIII, **22** 445.

PROVERBE

XXVI, **11** 258.

SAGESSE

I, **7** 322 (71).
XVI, **6** 225.
XVII, **21** 225.
XVIII, **24** 225.

ISAIE

VI, **9-10** 254, 255.
XXVIII, **16** 445.
XLV, **3** 273-274.

JÉRÉMIE

IV, **4** 263.
VII, **34** 445.
XXIII, **24** 338.

ÉZÉCHIEL

XLVII, **1-12** 263.

DANIEL

II, **34-35** 445.
XIII, **1-64** 263.

JOEL

II, **16** 445.

HABACUC

III, **3-5** 445.

ZACHARIE

III, **9** 445.

MATTHIEU

XIII, **1-23** 80.
1-52 254.
24-43 80.
XV, **15-20** 255.
XXII, **1-14** 80.
XXV, **1** 445.

MARC

IV, **1-20** 80.
1-34 255.
VII, **17-23** 255.

LUC

VIII, **4-15** 80.
XII, **41** 256.
XIV, **15-24** 80.
XV, **11-32** 80.

JEAN

III, **29** 445.
X, **6** 258.
XVI, **25** 258.
29 258.

ACTES

XIV, **8-18** 251.
XVII, **16-34** 251.

ROMAINS

I, **11** 274.
21-23 356.
25 352.
V, **14** 248.

I CORINTHIENS

I, **17**-II, **16** 251.
II, **6-10** 274.
III, **2** 45.
V, **7-8** 250.
VI, **31** 46.
IX, **9-14** 250.
X, **1-2** 249.
1-12 250.
4 248.
11 250.
XIII, **12** 90.

II CORINTHIENS

III, **13-17** 248.

GALATES

III, **15-18** 247.
IV, **21-26** 459.
21-31 249.
24 90.

I THESSALONICIENS

V, **23** 251.

I TIMOTHÉE

I, **4** 247.
IV, **7** 247.

II TIMOTHÉE

IV, **4** 247.

HÉBREUX

VII, **1-3** 249.
VIII, **4-5** 249.
IX, **3** sq. 273.
6-10 248.
XI, **17-19** 249.

II PIERRE

I, **16** 248.
II, **22** 257-258.

APOCALYPSE

XXI, **9** 445.

V

AUTEURS MODERNES

AGAHD (R.), 276 (1), 276 (3), 277 (4), 277 (5), 303 (85), 303 (86), 314 (30), 314 (31), 317, 344, 362 (247), 394.
ALAIN, 36, 483, 484.
ALLEN (TH. W.), 170 (10).
ALTANER (B.), 295 (64), 296 (65).
AMANDRY (P.), 178 (7).
ANDRESEN (C.), 447 (1), 453 (29).
ANGUS (S.), 277 (5), 280 (20), 289 (53), 336 (132), 342 (169), 382 (346).
ARMITAGE ROBINSON (J.), 447 (2).
ARNIM (H. VON), 178 (7).
ARNOU (R.), 380 (337), 380 (339).
AXELOS (K.), 97 (11).
BACON (F.), 50.
BADER (R.), 447 (1).
BALLANCHE (P. S.), 50, 481.
BARDY (G.), 260 (1), 260 (2).
BATE (H. N.), 91 (42).
BATES HERSMAN (A.), 106 (6), 181 (21).
BAUER (W.), 252 (19), 257 (25), 258 (28).
BELZNER (E.), 169 (5).
BÉRARD (V.), 92 (45), 151.
BERGH V. EYSINGA (G. A. V. D.), 260 (1).
BERGMANN (M. S.), 222 (2).
BERGSON (H.), 48, 480, 484.
BERNHARD, 174 (5).
BEUTLER (R.), 460 (68).
BIDEZ (J.), 357 (221), 360 (238), 463 (75), 466 (88).
BITSCH (F.), 175 (13).
BOER (W. DEN), 265 (1), 265 (3), 411 (91), 412 (95), 461 (71), 461 (72).
BONALD, 61.
BONHÖFFER (A.), 250 (14).
BONSIRVEN (J.), 222 (2), 222 (3).
BORLEFFS (J. G. P.), 278 (8), 395 (9).
BORRIES (B. DE), 302 (80), 303 (82), 303 (85), 305 (92), 305 (95), 306 (96).
BOUCHÉ-LECLERCQ (A.), 343 (171).
BOUSSET (W.), 223 (5), 224 (8), 231 (35), 232 (37), 239 (72), 240 (78).
BOYANCÉ (P.), 96 (6), 119 (22), 210 (156), 277 (6), 282 (30), 283 (32), 287

(42), 287 (44), 297 (68), 306 (97), 307 (98), 318 (50), 319 (58), 351 (205), 358 (228), 365 (258).
Bréhier (É.), 66 (63), 91 (44), 224 (8), 231 (35), 236 (64), 327 (93), 350 (200), 350 (201), 350 (202), 481 (5).
Brochard (V.), 119 (22).
Brunschvicg (L.), 36.
Büchsel (F.), 223 (5), 231 (34).
Buffière (F.), 92 (45), 97 (14), 100 (20), 109 (22), 149 (9), 154 (22), 154 (24), 159 (53), 162 (60), 163 (62), 167 (68), 209 (147), 235 (52), 236 (60), 441 (191).
Buffon (G. L. de), 482.
Bultmann (R.), **53-56**, 62, 80, 251 (17).
Burghardt (W. J.), 260 (1).
Buzy (D.), 253 (23).

Cadiou (R.), 464 (78).
Cahen (E.), 425 (134).
Carcopino (J.), 96 (5), 327 (93), 341 (163), 342 (167), 479 (3).
Casalis (G.), 55 (48).
Casel (O.), 95 (1).
Cassuto (U.), 227 (17).
Chadwick (H.), 394 (3), 451 (21), 454 (37), 464 (80), 466 (86).
Chapouthier (F.), 404 (59).
Chesterton (G. K.), 37.
Clausing (A.), 169 (5).
Clemen (C.), 251 (16).
Clerc (Ch.), 355 (212).
Cochez (J.), 193 (63).
Coleridge, 59.
Collomp (P.), 394 (4).
Colombo (S.), 395 (8).
Comte (A.), 35, 52.
Cook (A. B.), 425 (133), 427 (140), 428 (141), 428 (143), 475 (2).
Courcelle (P.), 204 (116), 209 (147), 210 (154), 296 (65), 321 (65), 342 (169), 356 (213), 357 (220), 357 (222), 378 (329), 383 (355), 479 (3).
Couturat (L.), 118 (21), 119 (22).
Couturier (C.), 343 (175).
Creuzer (G. F.), 45, 46, 50, 55, 56, 57, 59, 72, 74, 75, 481.
Croissant (J.), 121 (32).
Cullmann (O.), 394 (3).
Cumont (Fr.), 88 (20), 93 (1), 341 (163), 343 (172), 345 (180), 445 (201).

Daebritz, 93 (2).
Daniélou (J.), 461 (71).
Decharme (P.), 91 (42), 121 (32), 131 (21), 134 (9), 147 (1), 149 (9), 150 (12), 151 (15), 181 (21), 437 (176),
Deiber (A.), 269 (15).
Deichgräber, 177 (3).
Delatte (A.), 93 (2), 96 (5), 371 (279).
Delbos (V.), 119 (22).
Diderot (D.), 38.
Diels (H.), 132 (2), 133 (7), 299 (69 *bis*), 305.
Dobschütz (E. von), 91 (42).
Drachmann (A. B.), 94 (3).
Dubois (Ch.), 202 (111), 445 (204).
Dufrenne (M.), 72 (74).
Dulaurier (E.), 269 (15).
Dümmler (F.), 105 (1), 106 (6), 107 (14), 109 (21).
Dupont-Sommer (A.), 224 (9).
Dupréel (É.), 103 (37), 299 (69).
Durkheim (É.), 61, 65.

Eissfeldt (O.), 217 (2).
Ellspermann (G. L.), 261 (3).
Engelmann (R.), 185 (38).
Érasme (D.), 34 (3).

Festugière (A.-J.), 135 (13), 250 (14), 251 (15), 251 (18), 272 (22), 327 (93), 356 (213), 363 (251).
Fiebig (P.), 257 (26).
Flacelière (R.), 178 (7).
Follet (R.), 217 (2).
Fonck (L.), 253 (23).
Fontenelle (B. de), **34-35**, 36, 37, 52, 73.
Fortin (E.), 315 (42).
Fraccaro (P.), 361 (241).
François (L.), 177 (5).
Frazer (J. G.), 38 (13).
Freud (S.), **50-52**, 53, 56, 57, **69-72**.
Frey-Sallmann (A.), 475 (2).
Friedl (A. J.), 92 (45), 209 (147).
Friedrich (Th.), 417 (108) 445 (201).
Frutiger (P.), 81, 119.
Fustel de Coulanges (N. D.), 35.

Gale (Th.), 156 (36).
Gandillac (M. de), 190 (51), 192 (62), 195 (75), 197 (89).
Geffcken (J.), 92 (45), 93 (1), 104 (38), 107 (14), 355 (212), 393 (1), 393 (2), 410 (85), 410 (88).
Gide (A.), 58.
Gifford (E. H.), 294 (62), 388 (381), 389 (383).
Ginzberg (L.), 223 (5), 227 (17).
Glöckner (O.), 456 (50).
Goldschmidt (V.), 114 (8).
Goppelt (L.), 252 (19).
Graillot (H.), 341 (163).
Grégoire (H.), 404 (59).
Gressmann (H.), 223 (5).
Grimal (P.), 102 (30), 109 (23), 174 (5), 175 (12), 185 (38), 186 (42), 188 (45), 198 (91), 199 (100), 386 (374), 386 (375), 409 (80).
Grimme, 217 (1).
Grotius, 37.
Gudeman, 217 (1).
Guignebert (Ch.), 256 (24), 257 (26).
Guillet (J.), 461 (71).
Gusdorf (G.), 66 (63), 67 (64), 479.
Guthrie (W. K. C.), 456 (47).
Gutmann (J.), 222 (2), 223 (6).

Haidenthaller (M.), 329 (98), 344.
Harnack (A.), 54, 460 (69).
Hatch (E.), 260 (2).
Hatinguais (J.), 475 (1).
Heidegger (M.), 47.
Heinemann (I.), 223 (5), 231 (35), 239 (72), 240 (78).
Heinisch (P.), 223 (5), 225 (11), 231 (35).
Heintze (W.), 396 (11).
Helck (J.), 153 (21).
Heller (J.), 226 (13).
Henry (P.), 380 (339), 382 (347), 383 (355).
Hepp (N.), 475 (2).
Herder, 37, 39, 61.
Hermann, 61.
Heuten (G.), 395 (10), 417 (109), 418 (111), 420 (120).
Heyne, 39.
Hild (J.-A.), 426 (137).
Hinks (R.), 67 (64).
Hoffmann, 49.
Hommel (H.), 327 (93).
Hostie (R.), 53 (44), 68 (66), 68 (67).
Huet (D.), 37.
Humboldt, 39.
Hume (D.), 37, 42.

Jacoby (F.), 149 (8), 228 (21), 228 (26).
Jaeger (W.), 121 (32), 299 (69 *bis*).
Jagielski (H.), 395 (7).
James (M. R.), 396 (11).
Jankélévitch (Vl.), 45 (30), 45 (31), 47 (34), 48 (36), 49 (37), 49 (38), 57 (51), 59 (53), 61 (56).
Jaspers (K.), **72-73**, 79.
Jeanmaire (H.), 202 (111).
Jessen (O.), 409 (80).
Joosen (J. C.), 260 (1).
Jülicher (A.), 253 (22), 257 (26).
Jung (C. G.), **52-53**, 56, **67-72**, 73, 79.

Kanne, 37.
Kant, 59.
Kiock (A.), 114 (8).
Kleffner (A. I.), 463 (75).
Knowlton (E. C.), 260 (1).
Koch (H.), 395 (9).
Koole (J. L.), 260 (1).
Krauss (S.), 228 (21).
Kroll (W.), 153 (21).

Labarbe (J.), 112 (1).
Labriolle (P. de), 281 (27), 447 (1), 462, 463 (75), 466 (88).
La Bruyère (J. de), 44.
Lagrange (M.-J.), 217 (1), 223 (5), 231 (35), 251 (17), 253 (23).
Lalande (A.), 66 (63).
Lang (C.), 156 (36).
Laqueur (R.), 97 (14), 98 (16), 100 (19).
Lauras (A.), 343 (175).
Le Blond (J.-M.), 121 (32).
Lebreton (J.), 265 (1).
Leenhardt (M.), 62 (58), 64 (59), 66 (61), 66 (63), 479.
Leeuw (G. van der), 33, 67.
Legrand (A.), 438 (179).
Lehrs (K.), 169 (5).
Leisegang (H.), 411 (90).
Le Landais (M.), 343 (175).
Lenormant (F.), 404 (59), 425 (134), 427 (139), 467 (89).
Lessing (G.-E.), 37, 42.
Lévy-Bruhl (L.), **62-65**, 75.
Libermann (S.), 223 (5).
Lightfoot (J.-B.), 250 (14).
Lobeck (C.-A.), 56, 102 (33), 105 (4).
Loisy (A.), 253 (22).
Lubac (H. de), 461 (71).
Luck (G.), 318 (48).
Ludwich (A.), 167 (68), 181 (21).
Lueder (A.), 318 (48).
Luther, 46.

Macchioro (V.), 202 (111).
Mc Cracken (G.-E.), 428 (145), 428 (147), 437 (176), 438 (179).
Mc Kenzie (J.-L.), 461 (71).
Madden (M.-D.), 314 (37).
Maistre (J. de), 39, 61.
Malevez (L.), 55 (48).
Mandouze (A.), 314 (37).
Margoliouth (D.-S.), 121 (32).
Marignac (A. de), 119 (22).
Massie (J.), 92 (45).
Meiser (K.), 159 (53).
Méridier (L.), 100 (19), 404 (59).
Merlan (Ph.), 192 (60).
Miura-Stange (A.), 447 (1).
Monceaux (P.), 278 (7), 344 (176).
Mondésert (Cl.), 265 (1), 265 (2), 266 (4), 266 (6).
Moreau (J.), 306 (96), 318 (51).
Mras (K.), 210 (154).
Müller (K.), 92 (45), 104 (38), 106 (6).
Müller (M.), 40.
Munck (J.), 265 (1).
Münzel (R.), 155 (29), 156.

Nautin (P.), 217 (2), 218 (3), 219 (8).
Nilsson (M.-P.), 302 (80).
Nock (A.-D.), 356 (213), 363 (251).
Norden (E.), 175 (13).
Nourse (E.-E.), 253 (22).

Olerud (A.), 327 (93).
Oroz (J.), 277 (6).
Parrot (A.), 230 (33).
Pascal (B.), 61, 72, 483, 484, 485.
Peppmüller (R.), 92 (45).
Perdrizet (P.), 427 (140), 467 (89).
Peter (R.), 386 (375).
Plagnieux (J.), 470 (100).
Pohlenz (M.), 302 (80), 331 (110).
Poncelet (R.), 284 (36).
Pottier (E.), 467 (89).

Rapisarda (E.), 394 (6).
Rapp (A.), 386 (374).
Rappaport (S.), 242 (82).
Rehm (B.), 394 (3).
Reinhardt (K.), 92 (45), 153 (21), 155 (28), 155 (29), 156, 159 (53), 303 (85), 357 (220), 399 (34).

REITZENSTEIN (R.), 227 (19), 251 (16), 327 (93).
RENDEL HARRIS (J.), 447 (2).
RICŒUR (P.), 72 (74).
ROBIN (L.), 197 (89).
ROEMER (A.), 169 (5), 169 (6), 170 (7), 170 (8), 170 (9), 172 (16).
RÖHRICHT (A.), 394 (6).
RONDET (H.), 343 (175).
ROSCHER (W. H.), 102 (30).
ROUGIER (L.), 447 (1).
ROUSSEAU (J.-J.), 38.

ST. JOHN THACKERAY (H.), 242 (82),
SCHELLING (F.-W.), 33, 34, 37, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 56, 57, 58, 59, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 476, 478, 479.
SCHIPPERS (J.-W.), 147 (1), 310 (10), 366 (262), 372 (289), 438 (182), 439 (183).
SCHLATTER (A.), 226 (13), 242 (82).
SCHMEKEL (A.), 305 (94), 307 (98), 317.
SCHMID (W.) - STÄHLIN (O.), 97 (14), 147 (1), 149 (9), 150 (12), 151 (15), 153 (21), 155 (27), 155 (29), 156 (35), 159 (53), 168 (1), 169 (5), 176 (1), 177 (3), 177 (5), 189 (47), 217 (1).
SCHMIDT (BR.), 156 (35).
SCHMIDT (C.), 396 (11).
SCHMIDT (J.), 202 (111).
SCHUHL (P.-M.), 119.
SCHÜRER (E.), 223 (6), 226 (13).
SCHWARTZ (ED.), 227 (17), 408 (76).
SCHWARZ (E.), 276 (2), 278 (8), 280 (19), 344.
SCHWYZER (H.-R.), 464 (80).
SÉCHAN (L.), 399 (29).
SEELIGER (K.), 109 (23).
SENGEBUSCH (M.), 92 (45).
SEZNEC (J.), 475 (2).
SHAKESPEARE, 484.
SIEGFRIED (C.), 231 (35), 234, 238 (70).
SIHLER (E. G.), 261 (3).
SIMCHONI (J.-N.), 228 (21).
SIMON (M.), 262 (1), 475 (2).
SNELL (BR.), 92 (45).
SOLGER, 59.
SOREL (G.), 66 (63).
SOURY (G.), 189 (47).
SPENGEL (L.), 132 (2).
SPINOZA (B. DE), 36.
STEIN (E.), 223 (5), 231 (35), 239 (72), 240 (78).
STERN (J.), 131 (21).
STRAATEN (M. VAN), 303 (82), 306 (96).
SYBEL (L. VON), 186 (42).

TATE (J.), 92 (45), 112 (1), 156 (35).
THEILER (W.), 318 (48), 351 (205).
THRAEMER (E.), 185 (34).
TOUTAIN (J.), 437 (178).
TULLIUS (FR.), 394 (5).
TÜRK (G.), 416 (105).
USENER (H.), 42.
VALÉRY (P.), 36, 44 (28) 66 (62).
VERGOTE (J.), 269 (15), 270 (17).
VICO, 61.
VOGELS (H.-J.), 375 (302).
VOIGT (F.-A.), 185 (34).
VOLTAIRE, 38, 42, 44, 58.
VOSSIUS, 34, 37.

WAITZ (H.), 396 (11).
WASZINK (J.-H.), 185 (35), 260 (1).
WEBER (E.), 177 (5).
WEBER (M.), 38 (13).
WEHRLI (FR.), 92 (45), 98 (16), 111 (27), 153 (21).
WEINREICH (O.), 456 (47).
WEINSTOCK (ST.), 112 (1).
WEIZÄCKER (P.), 175 (12).
WENDLAND (P.), 223 (6), 226 (13).
WILHELM (FR.), 277 (4).
WILLI (W.), 119 (22).
WILLRICH (H.), 223 (5).
WINTER (AEM.), 382 (346).
WIPPRECHT (FR.), 149 (9).
WOGUE (L.), 222 (2).
WOLF (FR. A.), 61, 92 (45).
WOLFSON (H.-A.), 231 (35), 248 (5), 260 (1).

ZAHN (TH.), 250 (14).
ZARB (S.), 377 (322).
ZELLER (E.), 223 (6), 226 (13), 231 (35), 380 (339).
ZIEGLER (K.), 167 (68), 178 (7), 180 (19), 181 (22), 184 (32), 297 (67), 344 (178).
ZIEHEN (L.), 452 (26).
ZÖLLIG (A),, 461 (71).

VI

TERMES TECHNIQUES DE L'ALLÉGORIE

ἄγαλμα, 87, 156 (34), 283 (31), 355, 357 (221).
ἄδυτον, 266.
αἴνιγμα, 161, 179, 184, 189, 190, 192, 258, 266, 267, 272, 273, 399, 422, 449.
αἰνιγμός, 88, 120, 269, 270, 456.
αἰνίττεσθαι, 89, 91, 122, 154, 180 (15), 192, 195, 198, 199, 200, 204, 233, 243, 449, 450, 451, 461 (72).
αἰσχύνη, 472.
ἀκάλυπτος, 421.
ἀκούειν, 254.
ἀλήθεια, 106, 128, 134 (10), 138, 162, 166, 177, 182, 238, 266, 299.

ἀληθής, 169, 179, 238.
ἀληθῶς, 101, 218.
ἀλληγορεῖν, 88, 89, 91, 151, 159, 160, 205 (119), 221, 223 (5), 224, 241, 242 (82), 243, 249, 269, 270, 388, 391, 396, 410, 412, 423, 447, 455.
ἀλληγόρημα, 471.
ἀλληγορητής, 154.
ἀλληγορία, 85, **87-91**, 98, 100, 157, 167, 169, 176, 179, 218, 219, 232, 233, 234, 241, 242, 242 (82), 266, 295, 388, 397, 399, 429, 453, 456.
ἀλληγορικός, 410.
ἀλληγορικῶς, 89, 102, 157, 164, 170.
ἄλογος, 243.
ἀλόγως, 167.
ἀμφιβολία, 179.
ἀμφιβόλως, 243.
ἀνάγειν, 218, 459.
ἀναθεώρησις, 181.
ἀναλογία, 342 (169).
ἀναλύειν, 209.
ἀνάπλασμα, 388.
ἀναπληροῦν, 398.
ἀνασῴζειν, 182.
ἀναφέρειν, 388.
ἄντικρυς, 448.
ἀντιφάρμακον, 160.
ἀπεικόνισμα, 232.
ἁπλοῦς, 272 (22).
ἁπλῶς, 87, 89.
ἀπόδοσις, 233.
ἀποκεκαλυμμένως, 274.
ἀποκρύπτειν, 219, 224, 266, 274, 421, 422.
ἀπόκρυφος, 255, 258.
ἀπομαντεύεσθαι, 198.
ἀποπέμπειν, 218.
ἀπόρρητος, 456.
ἀποτυποῦν, 363.
ἀρχέτυπον, 192.
ἀσαφής, 97.
ἀσέβεια, 160.
ἀσεβεῖν, 160.
ἀσέβημα, 166.
αὐτόθεν, 454.
ἀφανής, 190, 232.
ἀφομοιοῦν, 249.

βάθος, 274.
βεβιασμένως, 218.
βίαιος, 388.

γοητεία, 294.
γραφή, 195.

δηλοῦν, 224.
δημιουργικός, 292.
διάνοια, 100, 168, 191, 220, 222, 232.
διασαφεῖν, 254.
διδασκαλία, 169, 181, 191.
διδάσκειν, 191.
διεξοδικῶς, 95.
διερευνᾶν, 189.
διηγεῖσθαι, 451.
διήγησις, 218, 232, 389.
διόρθωσις, 153.
διπλόη, 473.
διπλοῦς, 460.
δοκεῖν, 462.
δόξα, 106, 110, 119, 128, 133 (7), 238, 251, 290, 292, 299, 388.

ἐγκαλύπτειν, 184.
ἐγκρύπτειν, 87.
ἔθος, 292.
εἶδος, 185, 274.
εἰκονίζειν, 177.
εἰκός, 114.
εἰκών, 89, 192, 225, 257 (25), 263.
ἐκβιάζεσθαι, 169.
ἐκδοχή, 454.
ἐκθεραπεύειν, 169.
ἐκπίπτειν, 471.
ἑλίττεσθαι, 465.
ἐμπειρία, 151.
ἔμφυτος, 292.
ἔννοια, 291, 297.
ἐξηγεῖσθαι, 129, 209.
ἐξήγησις, 87, 131, 226, 233, 463.
ἐξηγητής, 157.
ἐπαναβαίνειν, 294.
ἐπανορθοῦσθαι, 114.
ἐπίκρυφος, 184.
ἐπίκρυψις, 266, 271, 273, 457, 473.
ἐπίκτητος, 292.
ἐπιλύειν, 255.
ἐπινοεῖν, 218.

ἐπίνοια, 292.
ἐπισκέπειν, 421, 422.
ἐπιστήμη, 151.
ἐπιστημονικός, 138.
ἐπιστήμων, 138.
ἐποπτεύειν, 166.
ἐπωνύμως, 88.
ἐρεύγεσθαι, 254.
ἑρμηνεία, 224, 227, 258, 271.
ἑρμηνεύειν, 99, 137, 249, 465.
ἑρμηνεύς, 100, 166, 189.
ἐσχηματισμένη ἰδέα, 87.
εὐήθης, 448.
εὐλόγως, 123.
εὐπρεπής, 422.

θεολογεῖν, 167, 409.
θεολογία, 156, 294.
θεραπεία, 169.
θεραπεύειν, 87, 389.
θέσπισμα, 463.
θεωρητικός, 294, 471.
θεωρία, 166, 218, 388, 389, 460.

ἰδέα, 221, 224.
ἱερογλυφικός, 269, 270.
ἱστορία, 168, 169, 388, 410, 462.
ἱστορικός, 157, 294.

κάλυμμα, 248.
κατακρύπτειν, 273.
καταλαμβάνειν, 232.
καταφεύγειν, 447, 453, 472.
κενός, 456.
κοσμικός, 218.
κρύπτειν, 254.
κρυπτός, 255.
κρύφιος, 463.
κυριολογεῖν, 241, 269, 270.
κυριολογικός, 269.
κυρίως, 88.

λανθάνειν, 388.
λέξις, 98, 388, 458, 460, 462.
λογικός, 388.
λόγιον, 470.
λόγος, 177, 183, 184, 185, 188, 190, 191, 209, 290, 292, 410, 457, 471, 473.
λοξός, 178.

μεταβάλλειν, 388.
μετάγειν, 412.
μεταληπτικός, 463.
μετασκευάζεσθαι, 389.
μεταφορά, 89, 179, 257 (25), 267.
μηνύειν, 462.
μιμεῖσθαι, 192.
μίμημα, 90, 154, 192, 232.
μίμησις, 207, 269, 270.
μύθευμα, 90, 181.
μυθικός, 294, 297, 410.
μυθικῶς, 101, 170.
μυθολογεῖν, 138, 151, 448, 456.
μυθολόγημα, 471.
μυθοποιεῖν, 449.
μῦθος, 86, 90, 118, 119, 137, 150, 152, 157, 160, 162, 169, 177, 182, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 195, 198, 200, 204, 205 (119), 209, 218, 219, 229, 247, 248, 273, 290, 292, 294, 295, 388, 389, 390, 396, 410, 412, 421, 422, 448, 456, 458, 472.
μυθώδης, 99, 179, 219, 467, 468.
μυστήριον, 204, 218, 251, 254, 255, 263, 274, 449, 462, 463.
μυστικός, 96, 166, 219, 389, 467 (89).
μυστικῶς, 199, 409.

νοεῖν, 157, 473.
νόημα, 452.
νομικός, 292, 297.
νόμιμος, 294.
νόμος, 290, 299.
νοῦς, 471.

ὁμοιοῦν, 255.
ὁμοίωμα, 192.
ὄργια, 165.

πάθημα, 218.
παιδευτικός, 152.
παραβολή, 248, 249, 252 (19), 254, 255, 257 (25), 257 (26), 258, 274.
παράδειγμα, 257 (25).
παραδιδόναι, 156.
παράδοξος, 190.
παρακάλυμμα, 271.
παρακούειν, 449.
παράκουσμα, 450.
παραμυθητικός, 292.
παραπέτασμα, 113, 266, 272.
παρεισάγειν, 164.

παρερμηνεύειν, 349, 454.
παροιμία, 257-258.
παρρησία, 258.
περιεργάζεσθαι, 170.
πλάγιος, 421.
πλάσμα, 90, 179 (10), 181, 453.
πλαστικός, 292.
πλάττειν, 218.
πνεῦμα, 248, 251.
πνευματικός, 248, 251, 263, 274.
ποιητικός, 141, 292.
πολιτικός, 294.
πρᾶγμα, 218.
πρεπόντως, 186.
προβάλλειν, 473.
πρόβλημα, 274.
προκαλύπτειν, 113, 421, 422.
πρόκεισθαι, 471.
προσέχεσθαι, 162.
προσηγορία, 391.
πρόσχημα, 113.
πρόφασις, 242.

ῥητός, 190, 221, 224, 232, 233.

σαφηνίζειν, 170.
σαφής, 190, 191, 461 (72).
σεμνοποιεῖν, 456.
σεμνός, 423.
σημαίνειν, 88, 97, 186, 198, 201, 222, 233.
σημαντικός, 391.
σιωπᾶν, 181.
σκέπασμα, 471.
σκιά, 249.
σκιαγραφία, 210.
σοφία, 166.
σοφιστικός, 388 (381).
συγκάλυμμα, 472.
συμβολικός, 185, 269, 270, 271, 274.
συμβολικῶς, 95, 96, 184, 198, 241, 267.
σύμβολον, 95, 202 (111), 224, 225, 232, 240, 266, 272, 342, 355.
συνιέναι, 254.
συνοικειοῦν, 133 (7).
συσκιάζειν, 205 (119).
σχῆμα, 46.
σωματικῶς, 462.

τερατώδης, 169.
τροπικός, 87.
τροπικῶς, 241, 269, 461 (72), 462.
τροπολογεῖν, 89, 447, 455, 458.
τροπολογία, 388, 455, 457, 459.
τρόπος, 88, 90, 96, 109, 220, 463, 473.
τυπικῶς, 250.
τύπος, 90, 248, 249, 250, 252 (19), 262, 263.
τῦφος, 218 (7).

ὑγιής, 453.
ὑπόδειγμα, 249.
ὑπόθεσις, 471.
ὑποκείμενον, 233, 239.
ὑπολαμβάνειν, 186.
ὑπολείπειν, 162.
ὑπόληψις, 292, 294.
ὑπονοεῖν, 89, 143, 159 (51), 195, 198.
ὑπόνοια, 85-87, 88, 89, 106, 113, 133, 178 (9), 180 (17), 184, 210 (151), 224, 232, 233, 234, 267, 388, 390, 453, 458.
ὑπόστασις, 453.
ὑποφαίνεσθαι, 271.
ὑποφήτης, 470.

φανερός, 87, 255.
φανεροῦν, 255.
φαντασία, 233, 239.
φανταστικός, 179.
φαῦλος, 180, 272 (22).
φιλόμυθος, 121.
φιλοσοφεῖν, 154, 224, 267, 388, 456, 458.
φιλοσόφημα, 168.
φιλοσοφία, 154, 166, 224.
φιλοσοφία ποιητική, 169.
φλήναφος, 306 (96).
φράζειν, 170.
φυλάττειν, 388.
φυσικός, 86, 100, 166, 177, 184, 218, 239, 240, 241, 294, 295, 297, 388, 389, 410, 412.
φυσικῶς, 163, 167, 186, 239.
φυσιολογεῖν, 89, 239, 396, 406, 410.
φυσιολογία, 87, 184, 388, 390, 391.
φυσιολόγος, 454 (40).
φύσις, 224, 299, 411 (90).
φωνή, 232.

ψυχαγωγία, 169.

accommodare, 133.
adsignare, 91, 213.
aenigma, 89, 90.
allegoria, 90, 401, 402, 416, 423, 428.
allegorice, 426.
allegoricus, 329, 403, 405, 415, 416, 424, 425, 427, 428, 438.
ambages, 416.
ambifarius, 424.
argumentari, 343.
argumentatio, 329.
argumentum, 211.

bilinguis, 424.

caecitas, 415.
causa, 325, 370.
ciuilis, 283, 284, 324.
cohonestare, 432.
commenticius, 141.
conuersio, 414.
credibilis, 371.

dictio, 415.
disiungere, 133.
dissonus, 426.
doctrina, 325.

eleganter, 329, 361.
enarrator, 235.
enodatio, 140.
exemplum, 213.
explanare, 423.
explanatio, 416.
explicare, 284.
explicatio, 140.

fabella, 133.
fabula, 91, 133, 138, 140, 141, 210, 212, 214, 283, 302, 320, 366, 377, 433.
fabularis, 283.
fabulosus, 91, 211, 212, 213, 283, 284, 443.
fictio, 91.
figmentum, 91, 138, 212, 340.
figura, 91.
figurare, 343.
figuratio, 443.
fingere, 347.

gentilis, 278.

historia, 428.
honestare, 325.
honestus, 432, 433.
honorare, 372.

imago, 357, 358, 359, 360, 362, 363, 365.
inhonestus, 432, 433.
insinuatio, 91, 138.
intellectio, 366.
intellegere, 367.
interpretari, 139, 329, 333, 338, 353, 367, 378.
interpretatio, 324, 325, 343, 352, 368, 372.
inuersio, 88.
inuoluere, 443.

lectio recta, 432.
lex, 303, 427.
littera, 401.

modus locutionis, 90.
mos, 303, 427.
multifidus, 424.
mysterium, 325.
mysticus, 320.
mythicos, 283.
mythicus, 278, 330.
mythos, 283.

narratio, 211.
natura, 301, 302, 303, 325, 370.
naturalis, 283, 284, 324, 325, 343, 372, 429, 443.

obliquus, 443.
obscurare, 90, 443.
obscuritas, 425.
obtentio, 424.
obumbratio, 415.
occultare, 433.

pandere, 423.
parabola, 90.
peruestigare, 302.
philosophari, 343.
physicos, 283.
physicus, 278, 279, 301, 325, 330, 336, 370, 418, 419, 420, 430.
physiologia, 133, 368.
physiologice, 329.
physiologicus, 324.
poeticus, 281.
politicos, 283.

ratio, 140, 284, 324, 325, 336, 403, 404, 418, 419, 429, 430, 433.
rationem (*-nes*) *reddere*, 141, 325, 370, 371, 402.
referre, 325.
refugere, 343.
relationis ordo, 211.
religio, 127.
religiositas, 370.
ridere, 338.

sacramentum, 343.
sententia, 235, 426.
sermo rectus, 426.
significare, 90, 320, 325.
significatio, 91, 133, 426.
signum, 353.
similitudo, 91, 213.
simplex, 426.
simulacrum, 352, 353, 378.
simulare, 444.
speculator, 301.
superiectio, 424.
superstitio, 127, 140.
suspicari, 133.
suspicio, 87, 133.

tegere, 426, 443.
tegmen, 424.
theologia, 279, 283.
traducere, 133, 430, 443.
translatio (*tralatio*), 89, 90, 366.
tropus, 90.
turpis, 432.

uelare, 424, 432, 443.
ueritas, 443.
uersipellis, 424.

VII

ÉQUIVALENCES SYMBOLIQUES

1. Domaine grec et oriental

ACHÉLOOS = eau douce, 359-360.

ACHILLE = tromperie, 108; soleil, 101; premier homme, 399; signification physique, 100; son bouclier = monde, 154 (22).

ADONIS = récolte des fruits, 342 (169).

AEGAEON = éternel bon vivant, 158.

AGAMEMNON = éther, 101; signif. physique, 100; A. refusant la sépulture à Ajax = ambition criminelle, 174; son bouclier = monde, 153.

AIDONEUS = air, 406.

ALCINOOS (mignons d') = condition humaine, 174.

ALECTO = celle qui n'a pas de cesse, 158.

ALEXANDRE = air, 101.

Ambroisie = raison, 235.

Amour = Premier principe, 182-183.

APHRODITE = désir, 98, 408; volupté, 399; sperme, 400; puissance d'accouplement, 159; débauche, 165-166; méfaits de la vie dissolue, 181-182; déraison des amoureux, 159; la « gracieuse », 196; déraison des barbares, 163-164; étoile Vesper, 360; Ame-hypostase, 194; âme du monde, 194; âme individuelle, 194; âme, 195, 196. — Les deux A. = double condition de l'âme, 195. — A. sortant de la mer = la substance féconde provient de l'élément humide, 398-399. — Naissance simultanée d'A. et d'Éros = l'amour du Bien est inséparable de l'âme, 195. — Adultère d'A. et d'Arès = portée astrologique, 181-182, 208-209; les guerriers sont enclins à l'amour, 123.

APOLLON = soleil, 126, 128-129, 140, 155, 162-163, 165-166, 187, 345-346, 359, 390, 391, 398 (26), 420, 455; feu, 98; fiel, 101; l'Un, 198; dieu médecin, 108; puissance libératrice des maladies, 187; art médical, 346; art divinatoire, 346. — Ses flèches = rayons du soleil, 162-163, 346. — Réconciliation d'A. et de Poséidon = échanges trophiques entre l'eau et le soleil, 165-166.

ARÈS = déraison, 98, 165-166; destruction, 129; furie guerrière, 163-164; puissance secourable à la guerre, 187.

ARGONAUTES = chercheurs d'or, 152.

ARTÉMIS = lune, 98, 165-167, 391, 455.

ATHÈNA (PALLAS) = raison, 123; réflexion, 98; pensée universelle, 408; sagesse, 165-166; sagesse grecque, 163-164; habileté technique, 99; virilité, 399; éther, 337 (137); signif. physique, 100; intelligence divine auxiliaire du démiurge, 397, 398. — A. Tritogénéia = air, 103; raison, 102. — A. sortant de la tête de Zeus = intelligence, 423; pensée du monde dans l'esprit du dieu créateur, 349. — Triomphe d'A. sur les Géants = triomphe du dieu créateur sur les démons hostiles à la création, 452.

ATROPOS = celle qui fixe le sort de chacun, 130; celle qui fait l'immutabilité des choses, 130-131; celle qui fait la nécessité, 198.

ATTIS = soleil, 416; tige du blé, 418-419; homme mutilé, 342, 385, 416. — Ses *uirilia* = fleur tombée avant le fruit, 342; pour le laisser mûrir, 385. — Sa mutilation = fauchage de la moisson, 418-419. — Sa mort = récolte du blé, 418-419. — Sa résurrection = ensemencement de la moisson nouvelle, 418-419.

Banquet des dieux = vie bienheureuse, 197.

BORÉE = vent du Nord, 114.

CALYPSO = plaisir sensible, 200; plaisirs de l'amour, 107.

CAMÈNES = eau, 343.

CHAOS = lieu de l'univers, 182-183.

CIRCÉ = plaisir sensible, 110-111, 200; intempérance, 107.

CLOTHO = celle qui file les circonstances, 130, 198; celle qui répartit les naissances, 131.

COEOS = qualité, 128, 403.

CRIOS = élément dominant, 128; séparation, 128 (7).

CRONOS = temps, 88, 157, 205 (119), 396, 397, 401, 407, 408; Intelligence-hypostase, 194, 203-204; satiété de l'intelligence, 204, 205 (119); netteté, 204-205; netteté

de l'intelligence, 205 (119). — Noces de C. et de Rhéa = naissance du monde, 157. — Voracité infanticide de Cronos = temps qui absorbe ce qu'il produit, 158; rétention des intelligibles dans l'Intelligence, 203-204, 378. — Sa folie = caractère corrupteur du temps, 408. — Sa mutilation = stérilité du temps qui n'innove pas, 398; différenciation des éléments primitifs, 398; remplacement de la création d'espèces nouvelles par la conservation des espèces existantes, 399; séparation du sperme dans l'accouplement, 407-408. — C. enchaîné par Zeus = Intelligence reléguée dans l'intelligible, 205; affermissement du ciel et de la terre, 398. — C. enchaîné dans le Tartare = temps supplanté par les saisons, 408. — Larmes de C. = mer, 96.

CYBÈLE = terre, 341; matière inerte, 199. — C. assise = immutabilité de la terre, 341. — Ses eunuques = stérilité de la matière, 199. — Son tambourin = disque terrestre, 341. — Ses tours = villes, 341. — Ses cymbales = outils aratoires, 341. — Son lion = terre sauvage à cultiver, 341. — Son pin = arbre sous lequel Attis s'est mutilé, 437.

DANAÉ (pluie d'or sur) = rétribution d'une courtisane, 440, 441.

DANAIDES = jouissance insatiable, 173-174; leur urne = inutilité de la luxure, 175.

DÉDALE (statue de) = chêne premier relevé du déluge, 188.

DÉMÉTER = puissance de la terre, 363; âme végétative de la terre, 198; pain, 103; interprétation « agricole », 57; foie, 101.

DIKÉ = science, 207.

DIOMÈDE = sagesse grecque, 163-164.

DIONYSOS = raisin, 408-409; vin, 103; ivresse, 390; soleil, 129, 419-420; intelligence du monde, 420; rate, 101. — Son miroir = instrument de la création, 202 (111); instrument de la descente des âmes, 202 (111); voûte céleste, 202 (111); séduction de l'âme par son image, 202. — Ses cornes = signe de la croix, 445. — Incompatibilité des cultes de D. et d'Héra = contre-indication de l'ivresse dans le mariage, 184-185.

ÉLEUSIS = « avent », 48; rites d'É. = course de Déméter à la recherche de Perséphone, 437-438.

ÉNYO = la douce, 158-159; celle qui infuse courage, 158-159.

ÉRINYES = les chercheuses, 158.

ÉRIS = discorde, 399.

ÉROS = univers, 182-183; monde sensible, 195-196; corps du monde, 193; amour de l'Un, 195; aspiration de l'Ame au Bien, 197; contemplation de l'Intelligence par l'Ame, 194; vision de l'âme du monde, 194; acte de l'âme individuelle, 194.

EUROPE (taureau d') = insigne d'une légion, 440; d'un vaisseau, 440, 441.

GALLES, servants de Cybèle = la terre donne la semence à qui en manque, 341, 385; leur agitation = travail incessant de la terre, 341.

GANYMÈDE (aigle de) = insigne d'un vaisseau, 440; d'une légion, 440, 441.

GLAUCOS (statue de) = composé des deux âmes, 202.

HADÈS = agrément, 158; l'invisible, 158; vie impossible, 234; condition de l'âme éprise de beautés corporelles, 199-200; ombres de l'H. = état d'union des deux âmes, 201-202.

HÉCATE = nombre trois, 155-156.

HECTOR = lune, 101; signification physique, 100.

HÉLÈNE = terre, 101; signif. physique, 100.

HÉLIOS = feu, 98; soleil, 181-182; démiurge, 465; parcours d'H. = mesure de l'univers, 154.

HÉPHAISTOS = feu, 98, 103; sa chute = remise du feu aux hommes, 154, 450; mesure de l'univers, 154, 450.

HÉRA = air, 98, 161, 165-167, 337 (137), 339, 397, 398, 406; puissance de l'air, 321, 363; air femelle, 408; terre, 186, 390, 406; matière informe, 340, 349, 450-451, 454; substance humide, 188, 390; signif. physique, 100; Ame, 196; gravité, 399. — H. Gamélios = patronne du mariage, 186; communauté conjugale, 390. — H. Téléia = patronne du mariage, 186. — Chaîne d'or d'H. = lien cosmique, 161-162. — Enclumes d'H. = terre et eau, 161-162. — Son enchaînement par Zeus = organisation de la

matière par Dieu, 450-451; formation de l'univers, 161-162. — H. suspendue par Zeus dans l'espace = superposition des quatre éléments, 450. — Parure d'H. = purification de l'air, 181-182; mécomptes de la séduction, 181-182. — Amitié d'H. et de Léto = solidarité de la terre et de la nuit, 185-186. — Bouderie d'H. = raz de marée en Béotie, 188. — H. en posture obscène avec Zeus = matière recevant de Dieu les « raisons séminales », 454. — Ablation du fiel dans les sacrifices à H. = douceur nécessaire dans la vie conjugale, 185. — Réconciliation par H. de Téthys et d'Océanos = concorde du sec et de l'humide, 470.

HÉRACLÈS = condition humaine, 103; âme divine libérée du sensible, 201-202; puissance d'affranchissement, 200-201. — Dualité d'H. et de son image = dualité de l'âme, 202. — Image infernale d'H. = âme inférieure, 201-202. — Travaux d'H. = victoire du courage sur les passions, 399.

HERMÈS = messager, 48; discours, 165-166, 345 (182); belle élocution, 98; interprétation, 227, 345; parole interprète de la pensée, 399, 400; homme, 391; H. ithyphallique = raison génératrice du monde, 199.

HESPÉRIDES (pommes des) = richesse, 399.

HESTIA = axe du monde, 235; âme végétative de la terre, 198.

HORUS = univers, 182-183; soleil, 391; homme, 391.

HYPÉRION = ciel, 128 (7); mouvement ascendant, 128.

IO (génisse en laquelle fut transformée) = insigne d'un vaisseau, 440, 441.

IPHIGÉNIE = biche, 423.

ISIS = terre, 418; matière informe, 182-183, 451; lune, 391; nature du temps, générateur universel, 408.

IXION (roue d') = inconstance de la Fortune, 175.

JAPET = haut de l'univers, 128; mouvement du ciel, 128 (7).

LACHÉSIS = celle qui obtient et répartit le sort de chacun, 130, 198.

LÉTHÉ = oubli, 198.

LÉTO = oubli, 165-166, 186; nuit, 186, 390; L. Mychia ou Nychia = idée de cachette, 186.

LYNCÉE = sage clairvoyant, 234; auto-transparence de l'intelligence, 198.

MÉDÉE = diététicienne, 109-110; artiste capillaire et hygiéniste, 149-150; poison de M. = naphte, 182.

MÉGÈRE = celle qui fait pièce, 158.

MINOS = âme mystique, 207.

MITHRA (« lions » de) = nature sèche, 343; pierres mithriaques = Jésus, 445.

MNÉMOSYNE = mémoire, 166.

MOIRES (fuseaux des) = conditionnements de la liberté, 198.

MUSES = recherche, 158; neuf Muses = trois fois trois statues commandées par une cité, 346-347; triple nature du son, 346-347; lyre des Muses = Pléiades, 96.

NARCISSE = amateur de beautés corporelles, 199-200.

NESTIS = eau, 406.

Nombre trois chez Homère = triade pythagoricienne, 236.

OCÉAN = enveloppe gazeuse de la terre, 122; rapidité du verbe, 158.

Dieux olympiens = astres, 319.

ORITHYE = la coureuse de montagnes, 114.

ORPHÉE, interprétation historique, 50.

OSIRIS = soleil, 391; substance de la semence, 417; grain, 417-418; principe humide, 417; Premier principe, 182-183, 451; homme, 391. — O. enterré et exhumé = cycle de la fertilité, 343. — Mort d'O. = engrangement des moissons, 417-418. — Sépulture d'O. = ensemencement du blé, 408. — Invention des membres d'O. par Isis = récolte des fruits, 409; sortie de terre des nouvelles moissons, 417-418.

OURANOS = l'Un, 203; Intelligence, 194. — Noces d'O. et de Gaia = fécondation de la terre par le ciel, 122. — O. mutilé par Cronos = l'Un demeure en soi-même, sans engendrer, 205. — Onze ou douze (enfants d'O. et de Gaia) = nature première, 401; les mêmes, moins Rhéa et Cronos = qualités, 401. — Fils d'O. = éléments du monde, 402-403; qualités, 403.

PANDORE = âme, 200-201; terre, 235; dons des dieux à P. = dons de l'Intelligence à l'âme, 200-201.

PARIS = impulsion irréfléchie, 399; signific. physique, 100; jugement de P. = préférence de la volupté à la virilité et à la tempérance, 399.
PARQUES = *Fatum*, 130-131.
PÉLÉE = argile formatrice de l'homme, 399.
PÉNÉLOPE = sagesse, 107-108; prétendants de P. = condition humaine, 174.
PÉNIA = matière, 182-183, 193, 197; âme indéterminée, 196; pauvreté, 183 (29).
PERSÉPHONE = semence, 75; interprétation « agricole », 57; chiens de P. = planètes, 96.
PLUTON = terre, 336, 398; haut de la terre, 339, 375; partie la plus lourde de la matière, 397; homme, 372. — Enfers attribués à P. = empire d'Occident, 441-442.
POROS = Premier principe, 182-183; nature intelligible, 196; reflet de l'être, 193; expédient, 183 (29); le riche, 197; ivresse de P. = descente de la raison dans l'Ame, 196.
POSÉIDON = eau, 98, 103, 397, 398; substance humide, 165-166, 406 (66); puissance de l'eau, 363; eau de mer, 360; mer, 337 (137); boisson, 406.
PRIAPE = puissance de la fécondité, 387; patron des laboureurs, 387.
PROMÉTHÉE = âme, 195; Providence, 200-201, 399, 400; refus de P. = obligation pour l'âme de préférer l'Intelligence à ses dons, 200-201; P. enchaîné par Zeus = Providence liée à son ouvrage, 200-201.

Races d'airain et de fer = terre; d'argent = ciel; d'or = monde intelligible, 236.
RHÉA = terre, 129, 157; terre mère de toutes choses, 407; matière, 397, 398, 401; eau, 396; substance fluide, 397; verseuse, 157. — Mains de R. = Grande et Petite Ourse, 96.

SCAMANDRE = eau, 98.
Séjour des dieux = région de l'intelligible, 201-202.
SÉMÉLÉ frappée par la foudre = vigne chauffée par le soleil, 408-409.
SIRÈNES (chant des) = musique des sphères, 234-235.
SISYPHE = ambition déçue, 173-174; son rocher = vanité des tribulations humaines, 175.

TANTALE = avare, 175; avare privé de jouissance, 174; terreur superstitieuse, 173.
TARTARE = zone où Dieu créateur relègue les dieux ennemis de la création, 451-452.
Terre = matière, 182-183.
Théomachie = lutte des éléments; des dispositions de l'âme, 98.
THÉTIS = eau, 399; banquet des noces de T. et de Pélée = monde, 399; convives de ce banquet = signes du Zodiaque, 399.
TISIPHONÈ = la vengeresse, 158.
TITANS = nature première, 402; éléments, 128; accidents, 401, 403.
Dieux titaniens = démons sublunaires, 319.
TITYOS = jalousie amoureuse, 173-174; son supplice = soucis du propriétaire, 175.
TRIPTOLÈME = blé, 234.
TYPHON = chaleur, 418; homme, 391.

ULYSSE = tromperie, 108; habileté oratoire, 109; âme qui remonte dans la patrie, 199-200; voyageur curieux et sage, 174; interprétation historique, 50.
Unité du commandement militaire = royauté de Dieu, 236.

ZEUS = air, 101; air mâle, 408; air mâle et femelle, 406-407; ciel, 420; feu, 344 (178), 397, 406; puissance ignée, 188, 390; substance bouillante, 344 (178), 396, 406; éther, 161, 344 (178), 397, 398; signif. physique, 100. — Dieu suprême, 455; l'Un, 207; Intelligence-hypostase, 196, 207; intelligence, 99, 319, 363; Ame-hypostase, 205-206, 379; âme, 157; fils de l'intelligence, 204; substance immortelle, 157; vie, 157, 158, 206; auteur de la vie, 129; Dieu créateur du monde, 349, 450-451, 454; Premier moteur, 122-123; cause universelle, 129; cause du monde, 349; démiurge, 206, 349, 379 (330); âme du monde, 157-158, 206, 379; monde, 157, 420. — Z. épargné par Cronos rassasié = Ame engendrée par l'Intelligence arrivée à sa perfection, 205-206. — Z. échappant à Cronos = καιρός qui rend le χρόνος favorable, 407. — Accouplement de Z. et d'Héra = matière de l'univers accueillant les raisons séminales du dieu créa-

teur, 349; dualité de Dieu et de la matière, 451. — Brouille de Z. et d'Héra = discorde des éléments, 188; leur réconciliation = concorde des éléments, 188. — Z. châtiant les dieux défenseurs d'Héra = châtiment des démons ennemis de la création, 451. — Union de Z. (taureau) avec Europe, de Z. (cygne) avec Léda = celle de la terre et de l'air, 409. — Jardin de Z. = monde intelligible, 197. — Colombes servantes de Z. = Pléiades, 154-155.

2. Domaine latin

CAELUS mutilé par Saturne = le ciel engendre toutes choses sans organe viril, 126, 430; rien dans le ciel ne naît de semences, 376; tarissement des semences célestes, 330; la semence appartient à la terre, non au ciel, 334-335.

CÉRÈS = lune, 420; terre, 127, 133, 424, 427; intelligence de la terre, 141; puissance des semences, 376-377; force productrice des fruits, 141; des moissons, 140; du blé, 126; blé, 125, 139; pain, 417.

CUPIDO = désir, 125.

DIANE = lune, 126, 140, 345-346, 359; patronne des chasseurs, 387; diverses vertus, 387; puissance des chemins, 346; D. *Lucina* = lune, 126; flèches de D. = rayons de lune, 346; virginité de D. = stérilité des chemins, 346.

DIS PATER (DITUS, DIVES) = terre, 126.

JANUS = ciel, 327 (92); monde, 326-328, 371, 373, 374; corps du monde, 374; commencement, 327, 340, 373; J. *bifrons* = les deux portes du monde, 328, 373; Orient et Occident, 328; J. *quadrifrons* = quatre points cardinaux, 328, 373.

JUNON = air, 126, 336, 339, 343, 348, 352, 359, 375; puissance de l'air, 320; terre, 336, 339-340, 348, 377; principe passif, 348; étoile Lucifer, 360; patronne des femmes enceintes, 387; des démons et des héros, 320.

JUPITER = dieu unique, 336; loi de l'univers, 133; père et mère de toutes choses, 338-339; souffle de vie, 337, 338; âme du monde, 336, 337, 374, 380, 383, 384, 386; monde, 338-339, 373, 374; monde mâle et femelle, 376; substance ignée, 343, 401-402; éther, 126, 133, 336, 339, 374, 375; partie moyenne de l'éther, 348; ciel, 336, 339-340, 348, 376, 377; corps du ciel, 384; ensemble des astres, 317 (43); principe actif, 348; cause, 335; puissance des causes suprêmes, 340, 373; semence, 376; cause de la semence, 376; puissance des semences, 376; pluie, 424, 427; fils de roi qui exila son père, 372, 384. — J. *Ruminus* = puissance du langage infantile et animal, 386. — J. fils de Saturne = âme du monde émanée de l'intelligence suprême, 379, 384. — J. soustrait à Saturne et remplacé par une motte = semence soustraite au lieu d'être enterrée, 376. — Triomphe de J. sur Saturne = antériorité et suprématie de la cause par rapport à la semence, 335, 372. — Amours de J. et de Cérès = fécondation de la terre par la pluie, 404, 414, 423, 427, 434. — Amours de J. et de sa fille = fécondation des semences par la pluie, 404. — Ciel attribué en partage à J. = empire d'Orient, 441-442; Olympe, 442. — J. escaladant l'Olympe sur une chèvre = feu poussé par la tempête vers le sommet de l'univers, 401-403. — J. changé en pluie d'or = pouvoir de l'or, 174.

LIBER PATER = soleil, 419-420; puissance des semences, 376-377; vigne, 336; vin, 125, 139, 417. — L. et Libera = intelligence divise et indivise, 419. — Entrailles éparses de L. = vignes, 434. — Phallophories = L. mutilant Agdistis, 437.

MARS = bataille, 417; destruction, 140-141; bouleversement, 126; M. et Vénus enchaînés en adultère par Vulcain = répression de la passion, de la colère, de la témérité, par la raison, 415, 434.

MERCURE = langage, 345, 386; puissance du langage, 386; du langage humain, 386; ailes de M. = le langage vole, 345.

GRANDE MÈRE = terre, 368, 385; terre travaillée, 343; féconde, 342.

MINERVE = haut de l'éther, 339, 348, 375; idées exemplaires, 348; destruction, 126, 141; menace, 141; chaîne du tissu, 417.

NEPTUNE = eau, 126, 417; totalité des eaux, 360; eaux courantes, 354; eau supérieure, 375; mer, 127, 336, 352, 353, 359; surface de la mer, 339; air marin, 133; intelligence de la mer, 141; homme, 372. — Mer attribuée en partage à N. = empire maritime, 441-442.

OPS = terre, 331, 385; travail qui la rend fertile, 329, 331, 342; bienfaits de la fertilité de la terre, 329; moyen d'obtenir la nourriture, 331.

PROSERPINE (LIBERA) = lune, 419; semence, 427; de blé, 126; terre, 385; terre à blé, 342; partie inférieure de la terre, 339, 375. — Enlèvement de P. par Dis pater (Summanus) = enfouissement de la semence, 404, 414, 424, 427, 434.

QUIRINUS, interprétation historique, 57.

SALACIA = eau inférieure, 375; fond de la mer, 339.

SATURNE = le « rassasié », 204 (116); temps, 126, 140, 329, 330, 333, 334, 366, 377, 378, 380, 401, 430; temps qui rend la semence féconde, 335; ciel, 331; insémination céleste, 331; force qui déverse sur la terre les semences célestes, 329; terre, 376; semence, 335, 376; souverain des semailles, 334; intelligence, 378, 386; intelligence suprême, 380, 384; sagesse suprême, 383, 384; roi fugitif fondateur d'un état en Italie, 333, 366, 367, 372. — S. fils de Caelus = temps postérieur au mouvement du ciel, 330. — S. fils du Ciel et de la Terre = ciel et terre antérieurs au temps, 329; né de parents inconnus, 367; arrivé inopinément, 367. — Voracité infanticide de S. = durée mangeuse d'années, 126; le temps absorbe ce qu'il engendre, 329, 333; retour de la semence à la terre dont elle est née, 334, 376. — S. dévorant et vomissant ses enfants = toutes choses produites par le temps sont anéanties par lui et en renaissent, 330. — Motte dévorée par S. en place de Jupiter = semences enfouies à la main, 335, 376. — Faux de S. = le temps sectionne toutes choses, 329, 330; instrument aratoire, 335, 376. — S. détrôné par Jupiter = chaque instant est chassé par son successeur, 330-331; roi sanguinaire évincé par son fils, 372. — S. enchaîné = régularité inflexible du temps, 126, 331; liens du fœtus, 329. — S. patron du trésor public = inventeur de la monnaie à effigie, 367.

TELLUS = terre, 340, 341, 342, 352, 359, 385.

TERMINUS = achèvement, 327, 373.

VÉNUS = force animatrice, 126, 141; amour, 125; désir charnel, 417; union des sexes, 417; planète Lucifer, 352, 359, 360, 361; naissance de V. = apparition de l'accouplement des animaux, 330.

VESTA = feu domestique, 343, 345; terre, 385; vêtue d'herbe, 342; virginité de V. = feu inviolable, 430; virginité des Vestales = stérilité du feu, 345.

VULCAIN = feu, 352, 359, 430.

3. Domaine judéo-chrétien

ABRAHAM = intelligence, 241; mariage d'A. et de Sara = union de l'intelligence et de la vertu, 240-241.

ADAM = Jésus, 248.

AGAR = ancienne Alliance, 249; Jérusalem terrestre, 459.

Animaux interdits = interdictions morales, 263.

Arbre de vie = cœur, 240; « vertu générique », 240.

Azymes = pureté et vérité, 249-250.

Babylone = monde, 264.

Bœuf à ne pas museler = prédicateurs à entretenir, 250.

Bois sanglant d'Esdras = croix de Jésus, 263.

Bouc émissaire = Jésus, 262.

Chandelier à sept branches = planètes, 240.

Circoncision charnelle = celle du cœur, 263.

Colonne de nuée = Baptême, 249.

Cornes des mains du Dieu juif = signe de la croix, 445.
Défense d'entrer dans le Saint des Saints = impuissance des Juifs à comprendre la Loi, 248.
Fleuve d'Ézéchiel = Baptême, 263.
ISAAC rendu à Abraham = résurrection de Jésus, 249.
JOAKIM = Jésus, 264.
JOSUÉ vainqueur = Jésus, 263.
MELCHISÉDECH = Jésus, 248-249.
Pierres bibliques = Jésus, 445.
Rocher des Hébreux = Jésus, 248.
SARA = nouvelle Alliance, 249; Jérusalem céleste, 459; vertu souveraine, 241.
Serpent d'airain = salut spirituel, 225; Jésus, 263.
SUZANNE = Église persécutée; son jardin = société des saints; son bain = Baptême; son huile = grâce de l'Esprit saint; ses parfums = commandements du Christ; ses deux servantes = foi et charité; les deux vieillards = Juifs et Gentils, 264.
Tabernacle = univers, 243.
Ténèbres des Égyptiens = leur disgrâce éternelle, 225.
Traversée de la mer Rouge = Baptême, 249.
Union de l'Époux et de l'Épouse = celle du Christ et de l'Eglise, 445.
Vache rousse = Jésus, 262-263.
Vêtement du grand prêtre juif = univers, 225, 232, 243.
Vieux levain = perversité, 249-250.
Voile de Moïse = obscurité de l'Ancien Testament, 248.

VIII

ÉTYMOLOGIES ET JEUX DE MOTS

Αἰγαίων — ἀεὶ γαίων, 158.
Ἀΐδης — ἀ-ἰδεῖν, 158; ἀνδάνων, 158.
αἴξ — καταιγίς, 401.
Ἀληκτώ — ἀλήκτως, 158.
ἀλληγορία — ἄλλα ἀγορεύειν, 88.
ἀμφίβροτος — βροτός, 153.
Ἀπόλλων — ἀπ' ἄλλων, 128; ἀ-πολλοί, 129; ἀ-πολλῶν, 129; ἀπαλλάτων, 187; ἀπολύων, 187; ἀπόφασις τῶν πολλῶν, 198; ἀεὶ πάλλειν, 398 (26); πάλσις, 398 (26).
Ἄρης — ἀναιρεῖν, 129; ἄρης, 164; ἀρήγων, 187.
Ἄτροπος — ἄτρεπτος, 130.
Ἀφροδίτη — ἄφρων, 159; ἀφρώδης, 159; ἀφροσύνη, 164; ἀφρός, 330; ἁβρός, 196.
Ἀχιλλεύς — χείλη, 400; ἀ-χείλη, 399.

βίος — βιός, 96.
Βορέας — βορέας, 114.

Δημήτηρ — Γῆ μήτηρ, 126.
Δία — δι' ὅν, 129 (14), 349; δι' αὐτόν, 129, 349; διάνοια, 204.
Διόνυσος — διανύσαι, 129, 420; δινεῖσθαι, 420; Διὸς νοῦς, 420.

εἱμαρμένη — εἱρομένη, 130.
Ἐνυώ — ἐνιεῖσα, 159; ἐνηής, 159.
Ἐρινύες — ἐρευνήτριαι, 158.
Ἑρμῆς — ἑρμηνεία, 345; ἑρμηνεύς, 166; ἑρμηνευτικὸς λόγος, 399.
Ἔρως — ὅρασις, 194.

Ζεύς — ζῆν, 129, 157; ζωή, 206; ζεῖν, 344, 396, 397; ζέουσα οὐσία, 406.

Ἥρα — ἀήρ, 167, 321, 406.
heroes — Ἥρα, 320.

Ἰάπετος — πίπτειν ἄνω, 128; ἵεσθαι καὶ πέτεσθαι, 128 (7).
Ἰήιος — ἵεσθαι καὶ ἰέναι, 155.
Ἶσις — ἰέναι, 408 (76).

Κλωθώ — κλώθειν, 130, 131.
Κοῖος — ποιότης, 128.
Κρεῖος — κρείων, 128 (7); κρίσις, 128 (7).
κόσμος — κόσμος, 225.
Κρόνος — χρόνος, 126, 157, 205 (119), 329, 330, 333-334, 335,

396, 407, 408, 430; κόρος, 204, 205 (119); τὸ καθαρὸν τοῦ νοῦ, 204; κόρος νοῦς, 204, 378; *coros nûs*, 204 (116), 378.

Λάχεσις — λαγχάνειν, 130.
Λήθη — λήθη, 198.
Λητώ — ληθώ, 166, 186.
Λοξίας — λοξός, 128-129, 267.
Λύκιος — λύκος, 129.

Μέγαιρα — μεγαίρειν, 158.
Μοῖραι — μερίζειν, 130.
μόρος — μοῖρα, 96.
Μοῦσαι — μῶσις, 158.
Μώυσος — Μουσαῖος, 227.

Παλλάς — πάλλειν, 398 (26); πάλλεσθαι, 397.
Πανδώρα — δῶρον πάντων, 201; πάντες δῶρον, 457.
πέλειαι — Πλειάδες, 154.
πεπρωμένος — πεπερασμένος, 130.
Πηλεύς — πηλός, 399.
Πλούτων — πλοῦτος, 126; πλῆθος, 397.
Πόρος — εὐπορία, 197.
Ποσειδῶν — πόσις, 406.
Προμηθεύς — προμήθεια, 201, 399.

῾Ρέα — ῥεῖν, 129, 157, 396, 397.

σύμβολον — συν-βάλλειν, 68-69.

Τισιφόνη — τίννυσθαι, 158.

῾Υπερίων — ὑπεράνω ἰέναι, 128.
ὑπόνοια — ὑπο-νοεῖν, 85.

χρεών — χρέος, 130 (18).

᾿Ωκεανός — ὠκέως νεόμενος, 158.
᾿Ωρείθυια — ὄρη θεῖν, 114.

Ceres — *gerere fructus*, 126, 141.
Diana — *dies*, 126.
Dis pater — *diues*, 126.
Iouis — *iuuare*, 126.
Iuno — *iuuare*, 126.
Iuppiter — *iuuans pater*, 126.
Latium — *latere*, 372.
Liber — *liberare*, 437.
Luna-Lucina — *lucere*, 126.
Mars-Mauors — *magna uertere*, 126, 140-141.
Mercurius — *medius currens*, 345.
Minerua — *minuere*, 126, 141; *minari*, 126, 141.
Neptunus — *nare*, 141.
nuntius (Mercurius) — *enuntiare*, 345.
Ops — *ops*, 329, 331; *opus*, 329, 331, 342.
Proserpina — *proserpere*, 342.
Saturnus — *satio*, 329, 334; *satu*, 331; σάθη, 330; *saturari annis*, 126, 140, 204 (116), 334, 430; *satur nûs*, 204 (116), 378.
Sol — *solus*, 126, 129, 139.
Venus — *uenire*, 126, 141.
Vesta — *uestiri*, 342.

IX

INTERFÉRENCES PAIENNES-CHRÉTIENNES

Adyta égyptiens = Saint des Saints juif, 273.
Aloïdes odysséens = constructeurs de Babel, 228-230, 468-469.
Athéna triomphant des Géants = Dieu triomphant de Satan, 452.

Comètes païennes = étoile de la Nativité, 464.
Cronos se mesurant avec Ophioneus = rivalité de Dieu et de Satan, 449.

Dionysos (cornes de), figure du signe de la croix, 445.

Géants hésiodiques = Géants de la *Genèse*, 237; constructeurs de Babel, 228; ancêtres des patriarches juifs, 228.
Guerre des dieux chez Homère = rivalité de Dieu et de Satan, 449.
Guerre universelle d'Héraclite = rivalité de Dieu et de Satan, 449.

Héphaïstos jeté par Zeus du haut de l'Olympe = Satan précipité par Dieu hors du ciel, 450.
Hermès = Musée = Moïse, 227.

Jupiter = Jahwé, 338.

Muses grecques = anges juifs, 237.

Olympiens combattant contre les Titans et les Géants = rivalité de Dieu et de Satan, 449.

Pandore = Ève; identité de leur création, 74, 456-457.

Pierres mithriaques signe de Jésus, 445.

Tartare = Enfer, 451-452.

Titans hésiodiques = constructeurs de Babel, 229.

Typhon, Horus et Osiris (aventures de) = rivalité de Dieu et de Satan, 449.

Ulysse (haillons d') et déguisements des dieux d'Homère = apparition de Jahwé à Mambré, 237.

Zeus tonnant (attributs de) = attributs du Dieu d'Abraham, 237.

Zeus châtiant les dieux défenseurs d'Héra = Dieu précipitant Satan hors du ciel, 451.

Zeus (jardin de) = jardin d'Éden, 459.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS 5

INDEX DES SIGLES 8

PRÉFACE DE LA DEUXIÈME ÉDITION 9

Une bibliographie rajeunie, 9. Quelques repentirs de l'auteur, 10. Accueil fait à la première édition, 11. Le problème de la « théologie tripartite », 12. — La page d'Augustin sur Scaevola, 13. Une accusation surprenante, 14. Le pragmatisme de la religion romaine, 15. La psychologie du pontife Cotta, 17, n'accrédite guère le Scaevola augustinien, 18. Il y a dissimulation et dissimulation, 19. — Discordance de Scaevola et de Varron sur la tripartition, 20, notamment sur l'attitude à tenir à l'égard de la théologie des philosophes, 21. Le mot de Varron sur l'école et le forum, 23. Sa conviction de l'interpénétration des trois théologies, 24, est lourde de conséquences, 25. Les fondateurs des trois théologies en sont aussi les destinataires, 26. — Les sources de Varron : grecques ou latines ? 28. La tripartition du stoïcien Dionysius, 30, est moins irréductible qu'on ne l'a dit à celle de Varron, 31.

INTRODUCTION

LA PHILOSOPHIE DE LA MYTHOLOGIE

La mythologie comme description et la mythologie comme réflexion ; les trois sortes de philosophie mythologique selon Schelling 33

I. *La mythologie condamnée comme une erreur* 34

1° La mythologie conçue comme un premier essai d'explication de l'univers, imaginé par des naïfs et entretenu par des imposteurs. Cette théorie de Fontenelle, 34, se retrouve plus ou moins dans l'école positiviste, avec Comte et Fustel de Coulanges, 35, et dans le courant intellectualiste issu de Spinoza, 36. 2° La mythologie conçue comme un plagiat de la Révélation juive, 36. C'est un cas particulier d'une théorie plus vaste, qui voit dans le polythéisme la déformation d'un

monothéisme primitif, 37 ; ses défenseurs : Hume et Lessing, 37, Voltaire et l'*Encyclopédie*, 38, Rousseau, 38, J. de Maistre et le traditionalisme, 39. 3° La mythologie conçue comme le résultat d'une méprise linguistique, 39. 4° La mythologie conçue comme une invention poétique, 41.

II. *La reconnaissance d'une vérité indirecte de la mythologie. L'hypothèse allégoriste* 41

La critique schellingienne des quatre représentations précédentes, spécialement des théories du monothéisme originel, 41, et de l'invention poétique, 43. — Nature de l'explication allégoriste, 44. Son succès dans le romantisme allemand, 45. — L'adhésion de Schelling à la théorie allégoriste, 46. Raisons : 1° elle correspond à sa vision dualiste de l'univers, 46 ; 2° elle s'apparente à plusieurs de ses notions familières, à savoir [le langage, 47], le prophétisme, 48, et l'ironie, 48. — Les diverses variétés de la conception allégoriste de la mythologie, 49. Les prolongements contemporains de deux d'entre elles : 1° l'allégorie psychologique reprise par la psychanalyse ; la théorie freudienne de la mythologie, l'exemple du mythe de la naissance du héros, 50 ; Jung et la mythologie conçue comme l'une des manifestations conscientes de l'archétype, 52 ; 2° l'allégorie religieuse renouvelée par Bultmann, 53 ; caractère allégoriste de sa démythisation du Nouveau Testament, 55.

III. *La découverte de la vérité immédiate de la mythologie* 56

La critique schellingienne de la représentation allégoriste ; critique générale : elle laisse échapper l'essence de la mythologie, 56 ; critique particulière de l'allégorie historique et physique, 57. — La véritable nature de la mythologie, 58 : 1° son autonomie ; l'évolution de Schelling, du symbolisme, 58, à la tautégorie, 59 ; 2° son historicité, 60 ; son origine dans la spontanéité collective, 61. — Les confirmations ultérieures, 61 : 1° de l'historicité de la mythologie : *a*) Lévy-Bruhl et l'exploration de la mentalité primitive, 62 ; signification de la « vérité » des mythes, 63 ; la « participation » décrit l'aspect imitatif du mythe, 65 ; *b*) l'histoire des religions et le caractère vécu du mythe, 66 ; 2° de l'autonomie de la mythologie : *a*) la psychologie analytique de Jung, 67 ; l'opposition du symbolisme et de l'allégorie, 67 ; elle correspond à l'antinomie de Freud (le rêve et le mythe comme signes) et de Jung (le rêve et le mythe comme symboles), 69 ; deux conceptions de l'inconscient, 70, et de la dignité du symbolisme mythique, 71 ; *b*) la philosophie existentielle de Jaspers : le mythe conçu comme un chiffre opposé au signe, 72.

IV. *L'histoire ancienne de la philosophie de la mythologie* 73

Les divers thèmes schellingiens sont préformés dans l'Antiquité : les théories de l'erreur de la mythologie, 73, la représentation allégoriste, 74, l'affirmation de la vérité intrinsèque

du mythe, 75. — Les trois parties de la présente recherche, 76. — La délimitation des concepts : expression et interprétation allégoriques, 78 ; l'allégorie et les autres figures de style, 78 ; signe, symbole, allégorie et mythe, 79.

PREMIÈRE PARTIE

L'INTERPRÉTATION ALLÉGORIQUE DES POÈMES HOMÉRIQUES CHEZ LES GRECS

CHAPITRE PREMIER. — *Généralités* 85

Deux mots successifs pour désigner l'allégorie : — ὑπόνοια, 85 ; — ἀλληγορία, 87. L'allégorie, figure de grammaire proche de la métaphore, de l'image, de l'énigme, de la parabole ; vanité de ces distinctions, 89. Les deux sens du mot « allégorie », 91. Étendue et difficultés du sujet, 91.

CHAPITRE II. — *La première réaction contre Homère et Hésiode* 93

Ces poètes furent-ils d'abord attaqués ou défendus ? 93. Les griefs de Pythagore, de Xénophane et d'Héraclite, 93.

CHAPITRE III. — *La naissance de l'exégèse allégorique* 95

Deux circonstances favorables : Pythagore et la dissimulation par le symbolisme, 95. Héraclite et la pratique de l'expression ambiguë, 96. Théagène de Rhégium, fondateur de la double allégorie, physique et morale, 97. L'allégorie morale et psychologique avec Anaxagore et ses disciples, 99. L'allégorie physique de Métrodore de Lampsaque, 99. Celle de Diogène d'Apollonie, 101. L'allégorie physique et psychologique de Démocrite, 101. L'allégorie physique et morale de Prodicus, 103.

CHAPITRE IV — *L'apport des cyniques* 105

Antisthène : son œuvre homérique, 105 ; son recours aux mythes interprétés par l'allégorie, 105 ; opinion et vérité chez Homère, 106. Les deux héros exemplaires d'Antisthène : Héraclès et Ulysse, 106 ; Ulysse et Circé, 107 ; Ulysse et Calypso, 107 ; Ulysse contre Poséidon, 108 ; Ulysse πολύτροπος, 108.
Diogène : son interprétation de Médée, héroïne cynique, 109 ; Circé, personnification du plaisir qui rend veule, 110.

CHAPITRE V. — *La réaction platonicienne* 112

Les mythes contre la piété : l'impuissance des dieux populaires, d'après l'*Euthyphron*, à fonder la vraie religion, 112. Les méfaits de l'allégorie : une protection inefficace à l'égard

des enfants, 113 ; un instrument de tromperie aux mains des sophistes, 113 ; un maigre résultat au prix d'un effort considérable, 114. Le réquisitoire du Xe livre de la *République* contre la poésie épique : Homère est un ignorant, 115 ; les trois niveaux de réalité ontologique, 115 ; la poésie imitative s'accommode de l'ignorance, et elle est le refuge de l'impuissance à créer, 115 ; elle vise les instincts inférieurs de l'âme, 117 ; l'éternel divorce de la poésie et de la philosophie dénoncé dans le *Sophiste*, 118. Comment Platon peut-il condamner ainsi l'allégorie homérique, et faire lui-même le plus large usage du mythe, proche parent de l'allégorie ? 118. En définitive, ce qu'il condamne, c'est seulement une pseudo-allégorie, vide de tout enseignement caché, 120.
Aristote revalorise contre Platon l'allégorie physique, 121, et psychologique ou morale, 123, des poèmes d'Homère et d'Hésiode.

Chapitre VI. — *L'allégorisme stoïcien* 125

L'exposé de « Balbus » dans le livre II du *De natura deorum de* Cicéron ; la divinisation des forces bienfaisantes, 125 ; les dieux populaires nés de la personnification des grandes réalités physiques, 125 ; la vraie divinité derrière les faux dieux, 127. Zénon et Antisthène, 127 ; l'interprétation allégorique des Titans, 128. Cléanthe et l'allégorie physique d'Apollon et de Dionysos, 128. L'allégorie physique et morale chez Chrysippe, 129 ; il retrouve sa théorie du *Fatum* dans l'étymologie du nom des Parques, 130.

Chapitre VII. — *Les résistances à l'allégorisme stoïcien* 132

1. *La critique épicurienne* 132

Dans le livre Ier du *De natura deorum*, « Velléius » attaque l'allégorie physique des stoïciens : elle détruit inutilement la religion populaire, et fait violence aux anciens poètes, 132. Philodème en condamne l'impiété, 133. Deux observations rendent surprenante cette hostilité épicurienne à l'allégorisme stoïcien : — tout autant que les stoïciens, Épicure rejette la piété traditionnelle, 134 ; — de même que les stoïciens ont fait d'Homère un adepte anticipé du Portique, Épicure en fait un philosophe épicurien, 135. La vraie raison de la sévérité d'Épicure : son mépris de la poésie, 136, et son horreur du mythe, 137 ; l'épicurien Colotès contre les mythes platoniciens, 137.

2. *La critique de la nouvelle Académie* 138

Les objections de « Cotta » dans le livre III du *De natura deorum* : l'interprétation allégorique renforce la superstition populaire, 139 ; elle conduit à multiplier indûment les êtres divins, 139 ; l'étymologie au service de l'allégorie est un jeu indigne de son objet, 140. Sextus Empiricus : l'impuissance

des poètes à inspirer les philosophes, 141 ; il est absurde de diviniser les éléments du monde et les serviteurs de l'humanité, 143.

3. *La critique de Lucien* 144

Par son éloge du parasite, Lucien montre plaisamment qu'Homère, soumis à l'allégorie, peut patronner toutes les morales, 144.

CHAPITRE VIII. — *La postérité de l'allégorisme stoïcien* 146

1. *L'allégorisme réaliste* 146

Deux aspects de la théologie stoïcienne : les dieux sont des hommes divinisés, ou ils sont des forces naturelles, 146 ; cette dualité engendre une double postérité de l'allégorisme stoïcien : l'allégorisme réaliste et l'allégorisme débridé, 147. — Evhémère et son roman, 147 ; la double origine humaine des dieux, 148. Palaephatos et l'interprétation vériste de la légende de Médée, 149. L'evhémérisme partiel de Diodore, 150. Strabon et le réalisme historico-géographique, 151.

2. *L'allégorisme débridé* 152

L'allégorisme intempérant de Cratès, 153 ; son interprétation cosmologique du bouclier d'Agamemnon, 153, de la chute d'Héphaïstos et du parcours d'Hélios, 154, des colombes servantes de Zeus, 154. — Apollodore : son explication étymologique d'Apollon et du culte d'Hécate, 155. — Cornutus : son interprétation cosmologique de Cronos, Rhéa et Zeus, 156 ; diverses explications par l'étymologie, 158. — Le pseudo-Héraclite : la précellence d'Homère ne peut être sauvegardée que par l'exégèse allégorique, 159 ; exemples de son allégorie physique : l'humiliation d'Héra enchaînée par Zeus, 160 ; les traits d'Apollon semeurs de peste, 162 ; exemple de son allégorie psychologique et morale : Diomède agresseur des dieux, 163 ; exemple d'allégorie à la fois morale et physique : la bataille entre les dieux, 165. La fin de la tradition allégoriste stoïcienne : le *De uita et poesi Homeri* et Porphyre, 167.

CHAPITRE IX. — *La défiance des grammairiens d'Alexandrie à l'égard de l'allégorisme stoïcien* 168

Ératosthène contre l'interprétation allégorique, surtout géographique, d'Homère, 168. Contre l'exégèse allégorique, Aristarque revendique le sens littéral, 169 ; son exégèse philologique du catalogue des vaisseaux, 170, et de l'ἑταῖρος d'Ulysse, 171.

CHAPITRE X. — *L'allégorie des mythes grecs chez les poètes latins* 173

Lucrèce, Horace, Phèdre et l'allégorie morale des mythes infernaux, 173.

CHAPITRE XI. — *Les théoriciens de l'allégorie* 176

1. *Témoignages des deux premiers siècles* 176

Denys d'Halicarnasse évalue les profits et les dangers de l'expression mythique ; Théon d'Alexandrie définit le mythe ; Dion Chrysostome donne un court traité de l'interprétation allégorique d'Homère, 176.

2. *Plutarque et l'allégorie* 178

La mantique allégorique dans le *De Pythiae oraculis* : l'évolution du langage oraculaire, de la formulation allégorique à l'expression claire, 178 ; changement identique, approuvé par Plutarque, en histoire et en philosophie, 179 ; mais il reconnaît les mérites de la mantique allégorique, 179 ; l'utilité du mythe, 180. — L'interprétation allégorique des mythes : l'allégorie morale préférée à l'allégorie physique dans le *De audiendis poetis*, 181 ; l'allégorie réaliste de Médée, 182 ; l'allégorie cosmologique d'Isis et de Pénia dans le *De Iside*, 182 ; l'usage philosophique du mythe, 183. — L'allégorisme stoïcisant de l'opuscule *Sur les fêtes Dédales* : le sens caché des mythes et des cultes, 184 ; l'allégorie physiologique de l'incompatibilité des cultes d'Héra et de Dionysos, 184 ; l'allégorie physique de l'amitié d'Héra et de Léto, 185 ; l'allégorie cosmique de la reconquête d'Héra par Zeus, 187.

3. *La nostalgie du mythe chez Maxime de Tyr* 189

L'évolution du langage philosophique, du mystère à la clarté ; les regrets de Maxime de Tyr, 189.

4. *Plotin et les mythes* 190

La philosophie du mythe : le caractère ineffable de l'Un requiert l'emploi du mythe, 190 ; précautions à prendre dans le maniement du mythe, 191 ; parenté du mythe et de l'image participée, 192. — Le mythe de la naissance d'Éros : l'utilisation plotinienne de l'allégorie, 192 ; l'interprétation banale du mythe d'Éros, 193 ; son interprétation originale en *Enn.* III, 5 : les deux Aphrodites, 194 ; le mythe de Psyché en VI, 9, 195 ; la signification de Pénia, de Poros et d'Éros, 196 ; la théorie plotinienne du mythe dégagée de cet exemple, 197. — Mythes divers : le Léthé, Lyncée, les Moires, Apollon, Hestia et Déméter, 198 ; Cybèle, 199 ; la galerie de portraits mythiques du traité *Du beau*, 199 ; Prométhée et Pandore, 200 ; la bipartition d'Héraclès, 201. — Le mythe de la triade divine d'Hésiode : Cronos dévorant ses enfants est le symbole de l'Intelligence rassasiée des intelligibles, 203 ; la signification de Cronos enchaîné et d'Ouranos mutilé, 205 ; Zeus symbole de l'Âme, 205. Conclusion sur l'allégorie plotinienne : la polyvalence des symboles, 206 ; Plotin et l'étymologie des stoïciens, 207.

5. *La défiance de l'empereur Julien* .... [illegible]

Une réaction contre l'abus de l'expression et de l'interprétation allégoriques, 209.

6. *Macrobe et la classification des mythes* 210

La nécessité d'un tri parmi les mythes, 210 ; première dichotomie, 211 ; deuxième dichotomie, 211 ; troisième dichotomie, 212 ; l'emploi du mythe réservé aux réalités inférieures, 213.

DEUXIÈME PARTIE

L'ALLÉGORISME GREC ET L'ALLÉGORISME JUIF

La filiation juive de l'allégorie grecque 215

CHAPITRE PREMIER. — *L'arrangement allégorique de l'œuvre de « Sanchuniathon », d'après Philon de Byblos* 217

L'historien Philon de Byblos et son porte-parole Sanchuniathon, 217. Philon dénigre l'interprétation physique des Écritures sacrées de l'Égypte au profit de leur valeur historique, 218. La visée apologétique d'Eusèbe et la tactique de Philon, 219.

CHAPITRE II. — *L'influence grecque sur l'interprétation allégorique de la Bible en milieu juif* 221

1. *Généralités* 221

Les deux judaïsmes, 221 ; l'absence d'allégorisme dans le judaïsme palestinien, 222 ; l'allégorisme du judaïsme alexandrin : allégorie morale dans la *Lettre d'Aristéas* et chez les Esséniens, 223 ; allégorie physique chez les Thérapeutes et eschatologique dans la *Sagesse de Salomon*, 224. — L'origine grecque de l'allégorisme juif : indices lointains, 225 ; certains Juifs rapprochent leur allégorie de l'allégorie grecque ; les uns, tel Aristobule, le font avec une partialité naïve, 226 ; d'autres ont des choses une vue plus réaliste : les historiens Artapanos, 227, et Eupolémos, 228, les *Oracles sibyllins*, 229, une école juive mentionnée par Philon, 229 ; conclusion, 230.

2. *Philon d'Alexandrie* 231

Sa théorie de l'allégorie biblique, 232. — Indices en faveur de l'origine grecque de l'allégorie biblique de Philon : sa connaissance de l'exégèse allégorique des mythes grecs, 234 ; son invention d'exégèses allégoriques nouvelles construites sur le modèle stoïcien, 235 ; la correspondance qu'il établit entre la mythologie classique et l'histoire biblique, 236 ; l'exégèse κατὰ δόξαν et κατὰ ἀλήθειαν, 238. — Les relations de Philon avec les « physiciens » : il s'agit de stoïciens, 239 ; Philon leur emprunte des enseignements scientifiques utiles à son

exégèse, 239, mais surtout des leçons d'allégorie spirituelle de la Bible, 240. Conclusion, 241.

3. *Josèphe* 242

Il rejette l'allégorie de la philosophie, mais en admet l'application à l'Écriture, 242 ; il l'étend à l'oniromancie, et accuse en toutes ces théories l'influence grecque, 243.

TROISIÈME PARTIE

L'ALLÉGORISME GREC ET L'ALLÉGORISME CHRÉTIEN

CHAPITRE PREMIER. — *L'allégorie dans le Nouveau Testament* 247

1. *La typologie de saint Paul* 247

La disqualification du mythe, 247. L'Ancien Testament, message allégorique destiné aux chrétiens, 248. Triple objet de cette allégorie : le Christ, les structures religieuses chrétiennes, la morale, 248. Origine de l'allégorie paulinienne : Paul et la culture grecque, 250 ; caractère médiocrement grec de son exégèse allégorique, 251.

2. *La parabole dans les Évangiles synoptiques* 252

Parabole et allégorie, 252. Les paraboles évangéliques sont-elles ou non des allégories ? 253. La théorie de la parabole (dualité du récit et de l'explication) dans *Matthieu* XIII, 254, dans *Marc* IV, 255, et dans *Matthieu* XV et *Marc* VII, 255. Conclusion : les paraboles évangéliques sont des allégories au sens large, sans influence hellénique, 256.

3. *La* παροιμία *dans le quatrième Évangile* 257

Le mot παροιμία désigne l'allégorie, 258.

CHAPITRE II. — *Les diverses attitudes chrétiennes en face de l'allégorie* 260

Les quatre classes d'auteurs chrétiens, 260.

CHAPITRE III. — *La simple fidélité à l'allégorie néotestamentaire dans l'*Épître de Barnabé *et chez Hippolyte de Rome* 262

Le caractère paulinien de l'interprétation allégorique dans la pseudo-*Épître de Barnabé*, 262, et chez Hippolyte, 263.

CHAPITRE IV. — *L'utilisation paisible de l'allégorie païenne par un allégoriste chrétien : Clément d'Alexandrie* 265

La sympathie de Clément pour l'allégorisme grec, 265. L'utilisation universelle de l'expression allégorique, selon le V^e *Stromate*, 266. Un exemple privilégié : l'écriture égyptienne, 268 ; sa signification pour l'égyptologie, 270, et pour l'his-

toire de l'allégorie, 270. Les avantages de l'allégorie, 271. La nécessité de l'allégorie dans le christianisme, 273. Conclusion, 274.

CHAPITRE V. — *Une occasion de l'hostilité des chrétiens à l'égard de l'allégorie païenne : la « théologie tripartite » de Varron* 276

Les *Antiquités divines* de Varron et les apologistes chrétiens, 276.

1. *Le témoignage de Tertullien* 278

Les trois genres de dieux selon Varron, 278. Éclaircissements sur la théologie physique, 279.

2. *Le témoignage d'Augustin* 280

Les trois genres de dieux selon Scaevola, 280 ; sa disqualification de la théologie des poètes et des philosophes au bénéfice de celle des hommes d'État, 281. — Les trois théologies selon Varron, 283 ; le problème de leurs relations, 285 ; les mérites de la théologie naturelle, 286, point sur lequel Varron s'oppose à Scaevola, 286 ; le drame de Varron tiraillé entre la théologie naturelle et la théologie civile, 287 ; l'exploitation spécieuse de cette ambiguïté par Augustin, 288 ; les mérites de l'historien chrétien, 289.

3. *Diverses tripartitions anonymes* 290

Le *Dialogue sur l'Amour* de Plutarque, 290. Le XII^e^ *Discours* de Dion Chrysostome, 291. La *Préparation évangélique* d'Eusèbe, fin du livre III, 293, et début du livre IV, 294 ; Eusèbe et Augustin, 295 ; tripartition théologique et allégorie, 296. Les *Placita* d'Aétius, 297. La question de l'origine de ces témoignages, 297.

4. *Les sources de la théologie tripartite de Varron* 298

Vraisemblance d'une source grecque, 298. Les distinctions classiques φύσις-νόμος et ἀλήθεια-δόξα, 299. Indices en faveur d'une origine stoïcienne, 300. Peut-on la préciser : Panaetius ? 302 ; ou bien Posidonius, praticien de la tripartition, 303, et théoricien des rapports entre les trois théologies, 304 ? La vraie source remonte plus probablement à l'ancien stoïcisme, 306.

CHAPITRE VI. — *L'attitude des chrétiens en présence de l'allégorie liée à la théologie tripartite* 308

1. *Critique chrétienne de la théologie tripartite* 308

Vue d'ensemble, 308. — La critique de Tertullien, spécialement contre la théologie physique, 308. — La critique d'Augustin : 1° contre la théologie des poètes, 311 ; 2° contre la théologie de la cité, solidaire de la précédente, 311 ; Varron accusé de mauvaise foi, 312, et Sénèque de lâcheté, 313 ;

pas de sélection parmi les dieux civils, 314 ; 3° contre la théologie des philosophes ; contenu de la théologie naturelle de Varron, 315 ; ses sources médio-platoniciennes, 317, pour la divinité de l'âme du monde, 319, pour celle des astres, pour les démons aériens, etc., 319 ; Augustin contre la divinisation du monde et de son âme, 321.

2. *La solidarité de la théologie tripartite et de l'interprétation allégorique* 323

La réduction par Varron des théologies fabuleuse et civile à la théologie naturelle, par le moyen de l'allégorie, 324 ; but de cette manœuvre, 325 ; son caractère stoïcien, 326. — Détail de l'interprétation allégorique de Varron : Janus, 326. Saturne : les témoignages de Tertullien, 328, de Macrobe, 329 ; leur analogie, 331, preuve de leur inspiration varronienne, 332 ; le témoignage d'Augustin sur le double symbolisme, temporel, 333, et séminal, 334, de Saturne. Jupiter ; son quadruple symbolisme : l'âme du monde, 335, l'éther, 339, le ciel, 339, la cause, 340. La Grande Mère et Attis, 341. Allégories diverses, selon Tertullien, 343, et selon Augustin, 345 ; l'exégèse réaliste des neuf Muses, 346. — L'interprétation varronienne des mystères de Samothrace, 347 ; les éléments en sont stoïciens, 348, mais l'inspiration immédiate est médio-platonicienne, 350. — L'interprétation allégorique du culte des statues : l'exégète anonyme cité par Augustin dans deux *Enarrationes*, 351, et dans le *De doctrina christiana*, 353 ; cet anonyme n'est pas l'empereur Julien, 355, ni Hermès Aegyptius, 356 ; est-il Porphyre, 357, ou Varron, 357 ? Plus probablement Varron, 359 ; mais Varron et Porphyre dépendent d'une commune source médio-platonicienne, 363.

3. *Critique chrétienne de l'interprétation allégorique de Varron* ... 365

Réaction de Tertullien contre l'allégorie de Saturne, 365. — La critique d'Augustin : vitalité de l'allégorie païenne dans son milieu, 367 ; critiques générales : « physiologie » n'est pas théologie, 368 ; les contradictions internes de l'allégorisme, 369 ; la mauvaise conscience de Varron, 370 ; l'evhémérisme d'Augustin, 371 ; critiques particulières : de l'allégorie de Janus, 373 ; de celle de Jupiter, 373. — Le cas de de Saturne : critique de son symbolisme séminal, 376, et temporel, 377 ; l'interprétation néoplatonicienne de Saturne, 378 ; sa nouveauté et ses mérites, 380 ; deux textes de la *Cité de Dieu* sur l'âme du monde qui participe de l'Intelligence, 381 ; leur origine plotinienne diffuse, 382 ; inefficacité de l'allégorie néoplatonicienne de Saturne, 383. Critique augustinienne des allégories mineures de Varron, 384. — Les attaques d'Eusèbe contre l'allégorie païenne : pourquoi Eusèbe peut être évoqué à la suite de Tertullien et d'Augustin, 387 ; la première théologie s'abstenait de toute allégorie, 387 ; l'interprétation allégorique, phénomène tardif et regrettable, 388 ; le témoignage de Platon et des Romains

contre l'allégorie, 389 ; critique de l'allégorie physique de Plutarque, 390 ; l'evhémérisme d'Eusèbe, 391.

CHAPITRE VII. — *Une critique conséquente de l'allégorie païenne : celle des milieux chrétiens non-allégoristes* 393

1. *Ce que nous entendons par les « milieux chrétiens non-allégoristes »* 393

Une série d'auteurs rapprochés par la cohérence de leur attitude devant l'allégorie, 393. Leurs rapports entre eux et avec les écrivains chrétiens déjà examinés, 394.

2. *La connaissance de l'allégorie païenne* 394

Dans les écrits pseudo-clémentins, *Homélies*, 396, et *Recognitiones*, 400 : l'authenticité de leur information stoïcienne. Chez Arnobe : plus de polémique et moins de sûreté dans la documentation, 403.

3. *L'illégitimité de l'interprétation allégorique* 405

a) *Elle n'est pas autorisée par les auteurs* 405
Elle fait bon marché de l'intention des mythologues, 405.

b) *Elle n'atteint pas le vrai Dieu* 406
Les accusations d'Athénagore contre l'allégorisme stoïcien, 406. Le dilemme de l'inefficacité de l'allégorie païenne, 410 : chez Aristide, 410 ; chez Tatien, 411.

c) *Elle est absurde, immorale et impie* 412
Grief dirigé contre les auteurs des mythes, 412, par les écrits pseudo-clémentins, 413, par Arnobe, 414, par Firmicus Maternus, 417. Le dilemme de l'impiété et de l'immoralité dans les *Homélies* pseudo-clémentines, 420.

4. *L'impossibilité de l'interprétation allégorique* 423

a) *Les difficultés de son fonctionnement* 423
L'argumentation d'Arnobe : le polysémantisme du mythe, 423 ; le caractère doublement totalitaire de l'interprétation allégorique, qui doit s'appliquer à tous les éléments d'un mythe, 424, et à tous les mythes sans exception, 427 ; on ne fait pas sa part à l'allégorie, 428.

b) *Son incohérence* 429
Selon les *Homélies* pseudo-clémentines, 429. Selon Lactance : sa critique de l'allégorisme stoïcien, 429 ; les contradictions de l'exégèse stoïcienne de Saturne, 430.

5. *Le vrai dessein de l'interprétation allégorique* 431

C'est de remédier à l'immoralité des mythes, disent les *Recognitiones* pseudo-clémentines, 432. Les raisons de l'échec de cette entreprise : — selon les *Recognitiones*, les pires mythes ont un fond de vérité, ce qui en rend impossible toute exégèse allégorique, 432 ; — selon Arnobe, les mythes, avant toute interprétation allégorique, ont déjà fait leur œuvre, 433.

6. *La véritable origine des mythes* 435

L'evhémérisme des auteurs chrétiens, 435. Arnobe : l'antinomie entre le fait historique et le fait significatif, 436 ; la preuve que des faits historiques existent dans les mythes : les rites auxquels ils ont donné naissance, 437. Lactance : les mythes sont des événements humains enjolivés par les poètes, 439 ; exemple des amours de Jupiter, 439 ; de la répartition de l'univers entre les Olympiens, 441 ; l'explication evhémériste ruine l'interprétation allégorique, 442.

7. *La défiance à l'égard de l'allégorie chrétienne* 443

Les *Recognitiones* condamnent l'interprétation allégorique de la Bible, 444. Mais Firmicus Maternus lui fait une place, 445.

CHAPITRE VIII. — *Une critique inattendue de l'allégorie païenne : celle des allégoristes chrétiens* 446

Le paradoxe, 446.

1. *L'attitude paradoxale de Celse* 447

a) *Celse détracteur de l'allégorie chrétienne* 447
Ses reproches sont classiques, 447.

b) *Celse praticien de l'allégorie païenne* 448
La théologie chrétienne du démon, résultat d'une fausse interprétation des mythes grecs, 448. La véritable interprétation, selon Celse, des mythes sataniques, 450.

2. *L'attitude paradoxale d'Origène* 453

a) *Origène ennemi de l'allégorie païenne* 453
Il lui adresse une double mise en demeure, 453 : l'indignité des mythes dans leur sens littéral, 453 ; l'impossibilité d'une saine allégorie, 455.

b) *Origène défenseur de l'allégorie chrétienne* 455
La partialité de Celse, 456 ; exemple de Pandore et d'Ève, 456. La mauvaise foi de Celse, 458. Les garants, chrétiens et païens, de l'allégorie biblique, 459. Le caractère démocratique de la Bible, 460. Force et faiblesse de l'attitude d'Origène, 461.

3. *L'attitude paradoxale de Porphyre* 462

Sa critique de l'allégorie chrétienne, 463. Sa critique de l'allégorie physique des stoïciens, 465.

4. *Un autre système polémique : l'empereur Julien et Grégoire de Nazianze* 466

a) *L'attitude équilibrée de Julien* 466
Il met sur le même plan mythique les légendes grecques et les récits de la *Genèse*, 467 ; exemple de l'épisode de Babel, 468.

b) *Les attaques récapitulatives de Grégoire de Nazianze* 470

Sa connaissance de l'allégorie païenne, 470. Ses arguments classiques pour la disqualifier, 471. La supériorité de l'allégorie des chrétiens, 473.

CONCLUSION

LA MYTHOLOGIE DE LA PHILOSOPHIE

I. *Le destin de la mythologie* 475

Pourquoi arrêter l'enquête au IVe siècle ? 475. Le dessein de la précédente étude, 476. L'importance philosophique de l'allégorie grecque, 477. L'originalité de l'allégorie chrétienne, sans exclusion des influences païennes, 478.

II. *L'utilité philosophique de la mythologie* 479

Les bienfaits qu'un retour aux mythes procure à la philosophie, 479. 1° Bienfaits objectifs : le mythe respecte le mystère de la vérité religieuse, 480 ; par ses multiples interprétations possibles, il en traduit la richesse, 480 ; il en facilite, au prix de certaines précautions, l'analyse et l'exposé, 481 ; son domaine propre est l'inexprimable selon la raison, 481. 2° Bienfaits subjectifs : le mythe agrémente la philosophie, 482 ; il stimule le philosophe, 483, spécialement par son absurdité, 483 ; il sélectionne ceux à qui la vérité doit être livrée, 485.

APPENDICE I

L'ALLÉGORIE ET LES ALLÉGORIES

I. *Le déroulement de la démarche allégorique* 487

Expression et interprétation, 487. Les trois constituants, 488, et leurs variations complexes, 489.

II. *Les aspects formels de l'allégorie* 490

Le mot et la définition, 491. Textes apparemment aberrants de Chrysostome et de Jérôme, 492. Leur vraie portée, 493, qui est aussi celle d'une page d'Augustin, 494. Les techniques de l'allégorie, l'appréciation de ses mérites, ses indications, les inconséquences de la polémique, 495.

III. *Histoire contre fiction* 497

L'événement biblique et le discours mythique, 497. Exceptions à la règle : une certaine historicité du mythe, 498, une certaine anhistoricité de la Bible, 499.

IV. *De l'allégorie à la typologie* 500

APPENDICE II

Le temps et le mythe

I. *La solidarité du mythe et du temps* 503

La théorie plotinienne du mythe, 503. Son application au *Timée*, 504.

II. *Le mythe et le type* 505

Allégorie intemporelle et typologie historique, 506. L'interprétation détemporalise le mythe, mais elle temporalise le type, 507.

III. *Le mythe comme négation du temps* 508

Le temps sacré du mythe, 508. Les deux temps des calendriers, 509. L'abolition du temps dans le mythe, 510, comme aussi dans la conscience religieuse, 511.

IV. *Mythe pensé et mythe vécu* 512

Le mythe des philosophes et celui des ethnologues, 512.

V. *Le temps comme mythe* 513

Le temps, construction explicative et cependant opaque, 514. Autant de traits propres au mythe, 515.

BIBLIOGRAPHIE

I. Textes anciens 517
II. Dictionnaires et Encyclopédies 526
III. La philosophie de la mythologie 527
IV. L'interprétation allégorique d'Homère et d'Hésiode chez les Grecs 530
V. L'allégorisme grec et l'allégorisme juif 535
VI. L'allégorisme grec et l'allégorisme chrétien 538
VII. La mythologie de la philosophie 547

INDEX

I. Auteurs anciens 549
II. Citations homériques 553
III. Citations hésiodiques 554

IV. Citations scripturaires ... 555
V. Auteurs modernes ... 556
VI. Termes techniques de l'allégorie ... 559
VII. Équivalences symboliques :
1. — Domaine grec et oriental ... 564
2. — Domaine latin ... 568
3. — Domaine judéo-chrétien ... 569
VIII. Étymologies et jeux de mots ... 570
IX. Interférences païennes-chrétiennes ... 571

Table des matières ... 573